This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

A 3 9015 00391 224 6
University of Michigan – BUHR

SE TAIRE ET FAIRE

B
2331
.M33
E8

ÉTUDES

PHILOSOPHIQUES.

Vignaud Library
7-31-1925
2 copies.

Ce livre est le complément d'un ouvrage que je publiai l'an dernier à pareille époque, sous le titre de *Manuel de philosophie*. La nature et le plan de ce premier ouvrage m'interdisaient tout développement; aussi, me proposai-je dès-lors d'écrire une série de fragments destinés à compléter ce qu'un exposé synthétique avait nécessairement de défectueux. C'est dans cette vue que je publie aujourd'hui ces *Etudes philosophiques*.

C. Mallet.

1er septembre 1836.

ÉTUDES
PHILOSOPHIQUES.

INTRODUCTION.

DU CARACTÈRE ACTUEL
DE LA PHILOSOPHIE EN FRANCE.

Il y a dans la vie des nations deux époques distinctes comme dans la vie de l'individu. Au début des années, tout est poésie chez l'enfant ; toutes ses facultés entrent en exercice sans qu'il cherche la raison de ce développement. Il n'observe pas en lui la vie intellectuelle, il la laisse aller. Plus tard, il est vrai, la raison faisant un rétour sur elle-même se demandera compte de ses procédés ; mais toujours est-il que la spontanéité est chez elle le premier moment du développement et que la réflexion ne vient que plus tard. Eh bien ! ce qui est vrai de la vie de l'homme observé individuellement, l'est également de la vie des nations. Les nations ont aussi

leur âge de spontanéité, leur âge de réflexion ; en d'autres termes, leur âge poétique, leur âge philosophique. C'est une loi qu'il est aisé de vérifier sur l'histoire des nations antiques. La nôtre a subi, elle aussi, ces deux phases : la poésie au moyen-âge, à l'âge moderne la philosophie. Il y a bien, si l'on veut, au moyen-âge, des hommes qui s'intitulent philosophes, et des doctrines qu'on appelle philosophiques ; mais, à rigoureusement parler, ni hommes ni choses ne méritent véritablement ce nom ; car où n'est pas l'indépendance la philosophie ne saurait être : et ce qu'on appelait philosophie au moyen-âge était quelque chose de subordonné à une autorité supérieure. S'il y eut des libres penseurs au moyen-âge, ils furent en petit nombre, et c'étaient des hommes qui avaient devancé leur siècle ; aussi tous leurs efforts pour l'émancipation de la pensée n'aboutirent-ils qu'à leur attirer des persécutions de la part d'un pouvoir ombrageux et jaloux de sa suprématie. Ainsi Roscelin, le premier des nominalistes, est forcé de se rétracter devant les menaces de l'orthodoxie de son temps, *metu mortis*, comme dit son adversaire saint Anselme ; Jean d'Occam, héritier des doctrines de Roscelin, n'échappe à la mort qu'en cherchant un refuge à la cour de Louis de Bavière ; Roger Bâcon, le franciscain, est jeté dans un cachot par ordre de son général ; Ramus est enve-

loppé dans les massacres de la Saint-Barthélemy ; Jordano Bruno est brûlé à Rome par l'inquisition, et dix-neuf ans plus tard Vanini à Toulouse. C'est que ces hommes étaient nés trois ou quatre siècles trop tôt. Le rôle de précurseur a sa gloire, mais il a aussi ses périls ; et presque toujours le martyre fut la récompense de ceux qui acceptèrent du ciel la grande et redoutable mission d'annoncer aux hommes une vérité nouvelle. Le moyen-âge donc proscrivit et persécuta l'indépendance de la pensée ; par conséquent il ne fut point véritablement une époque philosophique, et les libres penseurs n'y apparurent que comme de rares et glorieuses exceptions. Mais, en revanche, le moyen-âge, ce temps de jeunesse des nations modernes, eut sa poésie suave de coloris et de fraîcheur, énergique et vigoureuse comme les ames d'alors, imposante et hardie comme ses cathédrales, empruntant à la religion ses ailes de flamme et ses élans vers le ciel, à la chevalerie sa turbulence aventureuse, aux caractères nationaux leur originalité vive et étincelante. Telle fut la poésie de ce moyen-âge si long-temps méconnu et dont il nous reste encore tant de choses à connaître. Au commencement du XVIIe siècle, de nouveaux, d'impérieux besoins se font sentir. Le sang des martyrs avait fécondé le champ de l'intelligence ; la pensée libre s'éveille de toutes parts ; la véritable philo-

sophie est mise au monde par Descartes, qui, lui aussi à ses risques et périls, réclame pour la raison humaine une indépendance absolue ; et dès-lors commence réellement le rôle de la réflexion, moins brillant peut-être que celui de la poésie, mais tout autrement grave. On sent que l'âge viril a commencé pour l'esprit humain, qui fait de son émancipation un noble et glorieux emploi. Sur les traces de Descartes, marchent Mallebranche, Bossuet, Fénélon, Pascal, les écrivains de Port-Royal, illustre phalange de penseurs, l'allemand Leibnitz, plus grand peut-être que Descartes même, mais qui n'eût pas été sans lui ; tandis que dans un pays voisin de la France, en Angleterre, la méthode de Bâcon, transportée du domaine des sciences naturelles à celui de la psychologie, donne naissance à une doctrine nouvelle, la philosophie expérimentale, qui en se mêlant aux doctrines cartésiennes devait tempérer et redresser ce que celles-ci avaient de trop hypothétique. Locke appartient par la chronologie au XVIIe siècle, mais par son livre au siècle suivant. Son disciple français, Condillac, l'exagère et le dépasse. A la philosophie exclusivement rationnelle de Descartes et de son école succède alors une doctrine exclusivement sensualiste, qui, avec Condillac, se renferme encore, il est vrai, dans la sphère purement spéculative de la psychologie, mais qui doit bientôt franchir

ce cerle étroit pour imposer à la morale des conséquences pratiques rigoureusement déduites de ses principes métaphysiques. C'est alors que s'ouvre cette dernière moitié du XVIIIe siècle, âge de critique et de négation, qui semble avoir reçu la terrible mission d'en finir avec tout un passé, et qui remplit à merveille ce rôle de destruction. D'indépendante qu'elle s'était montrée au siècle précédent, la philosophie devient hostile à tout ce qui est : mœurs, croyances, lois, formes gouvernementales, il n'est rien qu'elle n'attaque et ne sape. Deux hommes se partagent le vieux monde à détruire : A Voltaire, les dogmes religieux ; à Rousseau, les dogmes politiques. Puis, quand ils ont tout miné, tout ébranlé par leurs écrits, quand ils ont fait la révolution dans les esprits, viennent d'autres hommes qui la font dans les choses : philosophes d'action plutôt encore que de théorie, colosses puissants de nerfs, terribles d'audace jusqu'à la frénésie, qui procèdent par la terreur à la démolition du passé et à l'édification de l'ordre nouveau Que pouvait devenir la philosophie au milieu de l'ouragan qui emportait toutes choses ? Par une fatale et malheureuse nécessité elle devait participer du caractère de trouble et de violence dont tout alors était marqué. Ce n'est plus ce langage si imposant de calme et de mesure, comme dans Montesquieu ; ni si vif, si étincelant d'esprit, comme

dans Voltaire; ni si puissant de génie et d'enthousiasme, comme dans Rousseau ; et pourtant le génie et l'enthousiasme ne lui manquent point; mais c'est un enthousiasme furibond, un génie exalté jusqu'au délire. La philosophie descend alors des régions paisibles où toujours elle devrait planer, au milieu de la tempête populaire et des orages de la place publique. Devenue peuple elle-même, et s'identifiant à tout ce qui est du peuple, elle tonne à la Convention, elle hurle à la tribune des clubs, elle délire aux fêtes de la Raison. Puis, quand la tourmente révolutionnaire est calmée, elle tombe, elle aussi, avec toutes choses, dans ce morne et silencieux abattement qui, pour la pensée comme pour les organes physiques, succède inévitablement à l'orgie et aux excès; tellement que lorsqu'apparut le soldat heureux qui se servit contre la liberté du glaive que la liberté lui avait confié contre les ennemis de la France, il la trouva muette, paralysée, impuissante comme un cadavre. Elle qui avait ébranlé des croyances de dix-huit siècles, remué jusque dans ses racines le vieil ordre social, et jeté à bas du trône l'aînée d'entre les dynasties de l'Europe, est sans force contre un homme né d'hier ; elle se voit par lui muselée, réduite à se taire, tournée en ridicule, traitée de folle et visionnaire. Et, à vrai dire, il était difficile qu'il en fût autrement. L'homme que tout le monde admire pour son

génie et ses grandes actions, mais que nous, qui estimons le patriotisme plus haut encore que le génie, nous ne saurions aimer parce qu'il confisqua à son profit une liberté que la France avait achetée au prix de tant de sang et de larmes, cet homme, qui imposait à tout le despotisme de sa volonté, ne pouvait s'accommoder de l'allure indépendante de la pensée. Il entreprit de la discipliner comme il faisait ses armées, et il y réussit; car, encore un coup, la philosophie était alors sans puissance aucune, usée, abâtardie qu'elle était par ses propres excès. D'ailleurs, les circonstances étaient peu favorables pour lui concilier la sympathie des masses. Elle qui ne peut vivre que dans la paix et le calme, était à tout instant distraite de ses silencieuses méditations par le canon de nos batailles et de nos victoires. Les noms de Marengo, Austerlitz, Iéna, exerçaient sur les ames une influence tout autrement magique que ceux de Locke et de Condillac, les coryphées de la philosophie d'alors. Mais lorsque, suivant la loi des choses qui veut que tout ici-bas, même la gloire et le génie, ait son expiation, le grand homme eut été précipité de ce trône qu'il avait reconstruit sur le bord de l'abîme toujours ouvert des révolutions, la pensée long-temps comprimée par cette main puissante se redressa; non que le pouvoir nouveau fût beaucoup plus favorable à son développement que

celui qui venait de tomber : le mauvais vouloir était à peu près égal de part et d'autre, mais non pas l'énergie. Aussi, soit qu'elle le sût, soit qu'elle l'ignorât, la restauration fit à la philosophie une condition meilleure. On la vit alors, cette philosophie, devenue moins exclusive, accueillir ce qu'il y avait de raisonnable chez nos voisins, et, appuyée sur ces données nouvelles, protester contre les exagérations sensualistes de l'âge précédent. L'Ecosse et l'Allemagne, l'une si admirable de bon sens, l'autre si supérieure de raison, trouvent en France deux éloquents interprètes. Leurs doctrines, qu'un patriotisme mesquin et mal entendu avait jusques-là répudiées, sont accueillies avidement par des esprits fatigués des théories désespérantes du XVIIIe siècle. Et pourtant, chose surprenante au premier aspect, le pouvoir d'alors se montre favorable aux continuateurs de Condillac, et réserve ses disgrâces et ses rigueurs aux interprètes de Reid et de Kant. C'est qu'il comprenait que les idées spiritualistes agrandissent l'ame et la disposent à la liberté, tandis que lui peut-être s'accommodait mieux de ces doctrines étroites qui la flétrissent et la dessèchent pour la jeter ensuite, esclave impuissante et soumise, sous le joug de la force brutale et sous la loi du bon plaisir. Malgré les répugnances du pouvoir, la victoire fut acquise à l'esprit nouveau, et de cette fusion des doctrines écossaises et

allemandes avec la saine partie des théories du XVIIIe siècle, naquit la philosophie actuelle, l'éclectisme.

L'éclectisme ne s'est posé nettement comme doctrine philosophique que depuis peu d'années ; mais ce serait une erreur grave que de faire dater son existence seulement du XIXe siècle. L'éclectisme est aussi ancien que le sensualisme, que l'idéalisme, que le scepticisme ; seulement il n'est arrivé que plus tard à la conscience claire et précise de lui-même. Nous le retrouvons dans l'antiquité et au moyen-âge, mais moins apparent et moins saillant que les doctrines rivales. Il se montre en Grèce dès avant Socrate, dans l'école d'Agrigente avec Empédocle, qui opère une fusion entre les opinions des sectes ionienne, pythagoricienne, abdéritaine, éléatique. Empédocle est le premier des éclectiques. Plus tard l'école d'Alexandrie à son tour tente et réalise une sorte de conciliation entre les dogmes platoniciens et les doctrines péripatéticiennes. L'éclectisme alexandrin a cet avantage sur celui de l'école d'Agrigente qu'il commence à avoir conscience de lui-même, et la preuve c'est qu'il se pose comme doctrine distincte et inscrit son nom sur les pages de l'histoire. Diogène de Laërte, historien de la philosophie ancienne, signale ainsi l'apparition de l'éclectisme : Ἔτι δὲ πρὸ ὀλίγου καὶ ἐκλεκτίκη τις αἵρεσις εἰσήχθη ὑπὸ Ποτάμιονος τοῦ Ἀλεξανδρέως ἐκλεξαμένου τὰ ἀρέσαντα ἐξ ἑκάστης τῶν αἱρεσέων.

Au moyen-âge, vers le Xe siècle de l'ère chrétienne, nous voyons Abailard tenter entre le réalisme de Philippe de Champeaux, son maître, et le nominalisme du chanoine de Compiègne une conciliation analogue à celle qu'avait essayée Potamon l'Alexandrin entre Platon et Aristote. L'éclectisme n'est donc point sans racines dans le passé ; ni la chose ni le nom ne datent d'hier ; mais il faut reconnaître en même temps que de nos jours seulement il s'est scientifiquement formulé. Celui-là est éclectique qui n'adopte exclusivement aucune doctrine, mais qui les contrôle toutes l'une par l'autre et emprunte à chacune ce qu'elle a de raisonnable. Le rôle de l'éclectisme est de ne se passionner aveuglément pour aucun système, mais d'absorber en lui tous les systèmes et de les concilier par leurs côtés vrais. Le caractère de la philosophie de notre âge est donc la pacification, la conciliation, la réprobation de toute tendance exclusive, l'adoption de tout ce qui est raisonnable et vrai, et ce caractère se manifeste avec la plus lumineuse évidence. En psychologie, par exemple, où sont aujourd'hui les théories exclusivement sensualistes ou idéalistes, et de quelle faveur jouissent-elles ? N'est-il pas vrai qu'elles sont tombées dans le plus complet discrédit, et se sont vues remplacer par des théories qui ne vont chercher la vérité dans aucun système exclusif, mais qui emprun-

tent à tous les systèmes ce qu'ils ont de raisonnable et de légitime ? C'est qu'on a reconnu, et à bon droit, que nul système ne peut se dire en possession absolue de la vérité à l'exclusion des autres, mais qu'une part de vérité est dans tous. Voulons-nous un second exemple de ce caractère de conciliation que nous signalions tout-à-l'heure ? Dans l'application de la philosophie aux choses de la sphère religieuse, ce même caractère se montre avec une égale évidence. Comment seraient accueillies aujourd'hui les prétentions anti-religieuses du XVIIIe siècle ? Tout porte à croire qu'elles seraient repoussées avec dégoût si elles essayaient de se reproduire. Elles ont pu trouver un instant de faveur et d'accès auprès des esprits, alors que la philosophie ne faisait que de briser le joug sous lequel l'avait tenue durant plusieurs siècles l'autorité théologique ; c'était une esclave qui rompait sa chaîne, et après une servitude long-temps prolongée les débordements de la liberté sont concevables et jusqu'à un certain point excusables. Mais aujourd'hui que l'autorité religieuse n'a plus (il faut l'espérer du moins) la prétention d'exercer sur la philosophie un contrôle que celle-ci ne veut ni ne doit subir, la philosophie à son tour serait sans excuse si elle allait, à l'heure qu'il est, renouveler des tracasseries qui ne trouveraient plus comme autrefois leur justification dans un abus de

pouvoir. Loin d'être hostile à la religion, la philosophie, de nos jours, lui emprunte ses touchants et sublimes enseignements ; car si la philosophie parle à la raison, la religion parle au cœur, et la philosophie a compris qu'elle ne pouvait se séparer de la religion sous peine de mutiler l'homme en négligeant un des éléments essentiels de son être. Si nous voulions pousser plus loin la vérification et l'essayer sur l'histoire, les beaux-arts, les lettres, les sciences politiques, dans chacune de ces sphères encore nous retrouverions le concours pacifique de la philosophie et son intervention conciliatrice ; car l'éclectisme a pénétré partout, et, disons-le hautement, partout son influence a été bonne et salutaire.

Toutefois, ce n'est point sans efforts que l'éclectisme a pu se faire jour, et son triomphe a été le prix de rudes combats. Plusieurs doctrines, hostiles l'une à l'autre, mais liguées contre lui par une haine commune, lui firent une guerre acharnée. Ces systèmes passeront parce qu'ils sont exclusifs ; à l'éclectisme, au contraire, l'avenir est promis, parce qu'étant la fusion et l'alliance de tout ce que chaque opinion renferme de raisonnable, il équivaut par cela même à la vérité, dans la mesure où il est donné à l'homme de la posséder et de l'atteindre. Il a vu se rallier à ses doctrines tout ce que l'idéalisme comptait d'esprits d'élite et le sensualisme d'hommes raisonnables.

A l'heure qu'il est il ne lui reste d'adversaires que le sensualisme exclusif et le théocratisme fanatique.

Mais entre ces systèmes vieillis et une doctrine puissante de jeunesse et d'opportunité, la lutte ne saurait être égale.

Le théocratisme a régné et devait régner au moyen-âge. Mais il se trompe de date quand il prétend aujourd'hui ramener les esprits aux doctrines des XIe et XIIe siècles; l'intelligence humaine ne rétrograde point, et tous les efforts du monde n'amèneront jamais la raison à s'abdiquer elle-même pour se rejeter, esclave soumise et docile, sous un joug contre lequel elle s'est débattue depuis Bruno et Vanini jusqu'à Descartes. D'ailleurs les prétentions du théocratisme ne s'étendent pas seulement à l'autorité spirituelle, mais encore à l'autorité temporelle; or, le temps de la double puissance est passé pour ne plus renaître; et si un second Napoléon était possible, ce que nous n'oserions pas affirmer, à coup sûr un autre Grégoire VII ne le serait pas.

Quant au sensualisme, qu'il s'affuble du manteau saint-simonien, ou qu'il s'arme du scalpel phrénologique, nous lui dirons à lui aussi ce que nous disions tout-à-l'heure au théocratisme : Votre règne est accompli. Le nom de science dont se pare la phrénologie est un nom usurpé; la phrénologie, telle que l'entendent les

disciples de Gall, n'est encore qu'une hypothèse. Pour qu'elle devînt science, il faudrait qu'il fût démontré par une longue série de faits incontestables et reconnus de tout le monde qu'à chacun de nos instincts, de nos aptitudes, de nos facultés, répond dans la masse cérébrale un organe distinct qui en est le siége réel; il faudrait que les assertions des adeptes de Gall et Spurzheim ne fussent pas formellement contredites par des hommes de talent et de bonne foi (1) qui viennent nous affirmer, sur leur honneur et leur conscience, que si en certains cas l'observation confirme les théories de Gall, elle les dément dans un bien plus grand nombre d'autres; il faudrait enfin que l'organe désigné par Gall comme celui de la théosophie ne se trouvât point sur le crâne d'un homme qui, d'après ses propres aveux, égorgeait son semblable avec le même sang-froid que s'il se fût agi de la plus indifférente de toutes les actions (2). Pour ce qui est du Saint-Simonisme, il s'est dévoilé lui-même avec un abandon et une naïveté qui n'ont rien laissé à faire à la critique. Quand, sous le prétexte de réhabiliter la

(1) Voir les publications du docteur Lelut, ex-médecin surveillant des aliénés de Bicêtre, aujourd'hui médecin à la Salpétrière.

(2) Lacenaire.

matière, une doctrine en est venue à nier Dieu, à nier l'ame, à nier les récompenses et les peines de l'autre vie, à glorifier la prostitution, à proscrire le mariage comme obstacle aux appétits de la chair et aux caprices de la concupiscence, enfin à vouloir faire déchoir la femme du rang imposant et respectable de compagne de l'homme où l'a placée le christianisme, pour la réduire à n'être plus qu'un instrument de brutal plaisir; une telle doctrine, sous le rapport social et moral, est suffisamment jugée.

Toutefois, malgré la défaveur dont elles sont frappées, nous n'oserions pas affirmer que les doctrines dont nous parlons ne tenteront pas de nouveaux efforts pour ressaisir la puissance qui leur échappe. Il est même inévitable que comme il arrive de temps à autre des perturbations dans l'économie du corps humain, de même à certains intervalles la fièvre des intelligences produise certaines théories extrêmes et anormales. Mais ce que nous croyons pouvoir prédire avec certitude, c'est qu'elles n'auront aucun crédit sur l'esprit des masses et n'exerceront de puissance que sur quelques esprits enthousiastes ou malades. La raison publique en est arrivée en France à ce degré d'expérience et de tact, qu'elle répudie comme faux et dangereux tout ce qui porte en soi le caractère d'exagéré et d'exclusif. En philosophie comme en politique, comme

en toutes choses, la sympathie n'est plus acquise désormais qu'aux doctrines conciliatrices, et c'est dans ce sens que doivent travailler les esprits conservateurs et les hommes d'avenir, les amis tout à la fois de l'ordre et du progrès.

DE LA PAROLE

DANS SES RAPPORTS AVEC LA PENSÉE.

La parole n'est pas le seul signe dont l'homme dispose pour exprimer sa pensée. Indépendamment des gestes et de l'écriture, il y a encore la peinture, la gravure, la sculpture, l'architecture, la musique. Ce sont là autant d'espèces de langage. Et de même que sous les formes du langage écrit ou parlé, il est possible de découvrir non-seulement le caractère individuel de l'écrivain ou de l'orateur, mais encore le génie de la nation et de l'époque à laquelle il appartient, de même aussi dans le langage de la musique, de l'architecture, de la sculpture, de la peinture et du dessin, on retrouvera, à l'aide d'une puissante induction, non-seulement la pensée de l'artiste, mais encore la pensée d'un siècle et d'un peuple. Et par exemple, les admirables cathédrales du moyen-âge ne racontent-elles pas aux yeux l'ardente piété de nos pères et cette foi miraculeuse qui remuait les montagnes ?

Les symphonies de Beethoven, aux accords si délicieusement mélancoliques, ne révèlent-elles pas le génie rêveur et religieux de l'Allemagne ? C'est que l'artiste, dans quelque genre qu'il s'exerce, apporte toujours dans ses œuvres, outre son caractère individuel, celui de son pays, de son siècle, de son époque; et, sous ce rapport aussi, l'expression artistique révèle toujours une pensée.

Ainsi, la parole est une forme de langage, mais n'est pas la seule. Toutefois, comme elle est de toutes la plus claire et la plus fréquente, elle appelle plus spécialement notre attention.

Sa nécessité n'a pas besoin d'être démontrée. Il va sans dire que si dans certains cas elle peut être suppléée par le geste, elle ne le saurait dans une foule d'autres. Le geste peut servir à l'expression de la pensée en tant qu'elle conserve son caractère primitif de spontanée et de synthétique. Cette pensée est alors pour celui en qui elle est conçue quelque chose de peu clair et de peu lucide, et l'on ne saurait exiger plus de clarté et de lucidité dans son expression. Il ne peut y avoir dans l'effet ce qui ne se trouve pas dans la cause. Il est pourtant des occasions où le geste apporte en soi un sens net et qui ne laisse place ni au doute ni à une fausse interprétation : c'est quand il est l'expression de l'instinct et du sentiment. Ainsi le geste exprimera à merveille et bien plus

puissamment que la parole, la colère, l'envie, l'amour, la haine. Mais sortez de la classe des sentiments et des instincts, et arrivez à celle des volitions et surtout des connaissances, alors le geste devient insuffisant et ne peut plus servir qu'à l'expression de ces pensées spontanées et synthétiques dont nous parlions tout-à-l'heure. Or, toutes nos pensées n'ont pas ce caractère de synthétiques et de spontanées; ou, pour parler plus vrai, si toutes l'ont au moment où elles naissent, il en est qui le dépouillent ensuite pour en revêtir un autre. En effet, il arrive fréquemment à l'esprit d'arrêter une pensée au passage, de la fixer sur le théâtre si variable et si mobile de la conscience, de concentrer sur elle son attention, de se replier sur lui-même pour en prendre connaissance, en un mot de réfléchir. Or, le résultat du travail de la réflexion sur cette pensée, c'est de la rendre analytique et claire, de synthétique et de confuse qu'elle était d'abord. Supposons maintenant qu'une telle pensée, lasse de se tenir renfermée dans les replis de la conscience, tende à se produire au-dehors; pour cela il lui faudra nécessairement un signe. Mais ce signe, quel sera-t-il? Sera-ce le geste? Le geste peut servir d'expression à la pensée spontanée, synthétique, partant peu lumineuse; mais lorsque par le travail de la réflexion cette même pensée s'est éclaircie, développée, décom-

posée dans ses divers éléments, le geste alors ne peut plus lui suffire comme expression ; il lui faut dès ce moment un nouveau signe, et ce nouveau signe, c'est la parole. On peut donc définir la parole *le signe de la pensée réfléchie et analytique.*

Maintenant, comment l'esprit va-t-il de l'idée au signe, de la pensée analytique et réfléchie à la parole ? Comment, dans l'origine, ce passage s'est-il opéré ? Ainsi qu'on le voit, nous sommes naturellement et logiquement amenés à traiter le redoutable problème de l'origine de la parole.

Expérimentalement, cette question est à jamais insoluble. Voulût-on aujourd'hui répéter l'expérience de Psammitique, ce pharaon de l'antique Egypte, il serait d'une extrême difficulté, disons-mieux, d'une absolue impossibilité de réunir toutes les conditions nécessaires pour arriver à des résultats incontestables et pleinement satisfaisants. Une telle expérience ne serait pas seulement barbare, elle serait encore impraticable et inutile.

L'histoire est aussi impuissante que l'expérience à nous donner une solution satisfaisante. La raison en est toute simple ; c'est que l'histoire n'a pu exister véritablement que postérieurement à l'invention de l'écriture. Or, depuis l'origine des sociétés jusqu'à cette invention, un immense intervalle de temps a dû s'écouler. On dira que

cet intervalle est rempli par la tradition orale que l'histoire a pu ensuite recueillir et consigner. Mais ces traditions orales, en leur supposant même une continuité et une non-interruption qu'elles sont loin de posséder, ces traditions, disons-nous, comparées les unes avec les autres, n'offrent rien que d'incohérent, de disparate, de contradictoire, ou, d'autre part, se composent d'une foule de données inadmissibles au plus simple bon sens comme à la raison la plus sévère. Or, en une matière où ni l'histoire ni l'expérience ne sauraient être invoquées avec profit, on ne peut se flatter d'arriver à une entière certitude, mais seulement à des systèmes plus ou moins ingénieux, à des conjectures plus ou moins probables.

Appellera-t-on en aide la philologie ? Mais la philologie ne saurait pas plus que l'histoire ou l'expérience nous fournir les éléments d'une solution incontestable. La philologie pourra peut-être, après de longs travaux et d'immenses recherches, arriver à conclure que toutes les langues existantes dérivent d'une langue unique, leur mère commune. Mais ce dernier problème fût-il résolu, il resterait toujours à se demander si cette langue primitive est le don de Dieu ou l'œuvre de l'homme. C'est donc à la philosophie qu'il faut demander la solution du problème, dans les limites où cette solution peut être donnée.

La question de l'origine du langage a été longuement et diversement débattue par les sectes philosophiques. L'école théologique, toujours portée à rabaisser ce qui est de l'homme, a prétendu que livré à ses seuls moyens il n'aurait jamais pu produire la parole; qu'entre le geste et la parole il y avait un abîme qu'il n'aurait jamais pu franchir; que le premier homme avait été créé parlant; qu'il avait transmis à ses descendants cette langue toute faite, et qu'ainsi la parole était d'origine purement divine. Mais plus d'une difficulté s'oppose à l'admission de cette hypothèse. Et d'abord, que serait devenue cette langue par excellence, révélée par le créateur à l'homme? Où la trouver parmi les langues qui ont existé ou qui existent? Pourquoi n'a-t-elle pas été et n'est-elle pas encore la langue universelle? Comment a-t-il pu se faire que les hommes la répudiassent pour créer d'autres idiomes? Une pareille langue ne devait-elle pas être et demeurer pour l'homme quelque chose de nécessaire, de parfait, d'invariable, d'immuable, à quoi il eût été interdit de toucher comme aux choses saintes? Telle est du moins l'idée que nous nous faisons d'une langue créée par Dieu lui-même. La multiplicité et la variété des langues nous porte donc à croire que le langage n'est pas d'origine divine; car le changement et l'altération sont le caractère distinctif de tout ce qui est de l'homme, tandis que ce qui

émane de Dieu apporte avec soi, comme attribut essentiel, la permanence et l'immutabilité. Une seconde raison que nous opposerons à l'école théologique, c'est qu'une langue donnée de Dieu à l'homme ne peut être conçue autrement que comme quelque chose d'achevé et de parfait; une pareille langue eût été dépositaire de toutes les idées dont l'intelligence humaine est capable, et par conséquent, cette intelligence eût atteint dès le début et de prime-abord les limites jusqu'où il lui est donné de s'étendre. Or, cette hypothèse est suffisamment combattue et réfutée par tous les témoignages historiques qui s'accordent à établir que l'humanité n'a point débuté par la science, mais bien par l'ignorance et la barbarie, et que l'intelligence est partie de faibles et presqu'imperceptibles commencements, pour avancer graduellement et pas à pas jusqu'au terme où elle est aujourd'hui. En un mot, une langue révélée directement de Dieu à l'homme n'était rien moins qu'une civilisation toute faite. Or, tout nous démontre avec la plus lumineuse évidence que la civilisation, loin d'être, pour ainsi dire, tombée du ciel sur la terre, toute accomplie et toute achevée, a été au contraire l'œuvre lente et laborieuse, le résultat des efforts réunis de toutes les générations humaines. Les documents historiques viennent donc ici à l'appui du raisonnement pour démentir les assertions de l'école

théologique. Un dernier argument que nous pourrons à ceux que nous venons de produire, c'est que l'espèce humaine, dans l'origine, n'a pas dû avoir besoin du langage parlé, et que le geste a dû lui suffire. En effet, si, comme tout porte à le croire, le développement de l'espèce est en tous points conforme et analogue au développement de l'individu, il a dû se faire que la sensibilité se développât antérieurement à la raison, les sentiments et les instincts antérieurement aux conceptions du jugement et du raisonnement. Or, si pour l'expression du jugement et surtout du raisonnement la parole est nécessaire, indispensable, il n'en est pas de même pour l'expression du sentiment et de l'instinct ; ici, le geste a dû pleinement suffire en tant qu'expression synthétique et spontanée d'émotions intérieures participant de ce double caractère. Plus tard, quand vint le développement de la raison qui devait avoir son temps comme la sensibilité avait eu le sien, l'espèce humaine sentit le besoin de la parole, et alors aussi la parole commença d'exister. Quel obstacle eût rencontré sa création ? L'homme n'avait-il pas en lui toutes les facultés qu'elle requérait, savoir : l'intelligence, la volonté et l'organe capable de produire et d'articuler des sons, et qu'était-il besoin ici de l'intervention directe et immédiate de la divinité ?

On dira peut-être (et nous ne nous dissimulons pas la

difficulté de cette objection), que la parole suppose l'analyse préalable de la pensée, et que cette analyse, à son tour, ne peut se faire que par le secours de la parole; qu'ainsi la parole est la condition première de la pensée analytique, et que jamais cette analyse de la pensée ne se fût opérée dans l'esprit si préalablement Dieu ne nous eût donné avec la parole les moyens de la rendre possible. Voilà dans toute sa force la difficulté proposée par l'école théologique, et l'opinion de cette école en la matière qui nous occupe était probablement aussi celle de Rousseau, quand il écrivait que la parole lui semblait nécessaire pour inventer la parole.

L'objection est forte, mais elle n'est pas insoluble. Toute la difficulté consiste à savoir si la pensée a pu, par sa propre énergie, passer de l'état synthétique à l'état analytique. Or, nous pensons que par sa seule vertu la pensée a pu opérer ce premier dégagement elle-même sur elle-même. Sans doute, ce n'était pas assez de ce premier effort pour sortir complètement de l'état d'enveloppement où elle se trouvait; mais il suffit, pour légitimer notre système, qu'elle ait pu arriver par sa seule force à un premier développement, quelque imparfait qu'on le suppose; de ce premier développement aura jailli le premier son articulé, par exemple le mot *moi*, signe distinctif de notre personnalité d'avec les existences

qui nous entourent, et ce premier mot ainsi obtenu aura servi d'instrument à l'esprit pour opérer dans la pensée de nouvelles analyses qui auront donné naissance à d'autres mots, lesquels à leur tour auront amené au sein de la pensée de nouvelles décompositions, et toujours ainsi dans une série indéfinie d'actions réciproques. Encore une fois, la pensée n'est point allée tout d'un coup et d'un seul bond, de la synthèse la plus complexe à l'analyse la plus déliée et la plus subtile; elle n'a procédé et n'a pu procéder que graduellement et avec lenteur. Et dans cette marche progressive une condition surtout était indispensable, savoir que la pensée trouvât en elle-même et dans ses seules ressources la force de faire le premier pas. Or, quelque laborieux que fût ce premier enfantement de la parole par la pensée, nous n'y voyons pour notre part rien d'impraticable et d'impossible; et nous verrions encore moins comment notre opinion en cette matière pût encourir le reproche d'irréligion ou d'orgueil humain; car, après tout, lors même que la parole n'eût pas été transmise toute faite de Dieu à l'homme, l'homme n'en serait pas moins redevable à Dieu de la faculté qu'il avait en lui de la créer; et sous ce rapport la parole serait toujours d'origine divine; seulement, au lieu de dériver immédiatement de cette origine, elle n'en dériverait que médiatement.

A notre sens donc, et dans notre opinion, la pensée n'a point été primitivement le produit de la parole, mais la parole au contraire a été le produit de la pensée. La pensée, par un premier travail d'elle-même sur elle-même, a produit spontanément la parole. Primitivement, la pensée était dans un état d'entière complexité et de complet enveloppement. Mais cette même pensée, aggrandie et fortifiée graduellement par son reploiement et sa concentration sur elle-même, a fini par briser son enveloppe, et en est sortie sous la forme matérielle de la parole. Une fois produite, la parole a réagi à son tour sur la pensée, lui a fait subir de nouvelles décompositions, de nouvelles analyses, et l'a aidée ainsi à briser tous les liens qui faisaient obstacle à son entier développement. Nous ne pouvons nous empêcher de le reconnaître : la parole a affranchi la pensée; mais elle n'a fait en ceci que compléter une tâche que la pensée avait commencée elle-même. L'effet a réagi, et puissamment réagi sur la cause; mais ce ne saurait être une raison de les confondre, comme a fait l'école théologique, ni surtout de les permuter l'un contre l'autre, et de substituer à l'ordre réel un ordre arbitraire.

Après tout, nous sommes prêts à convenir avec l'école théologique que, sous certains rapports, la parole est d'origine divine, en ce sens que l'homme tient

de Dieu la faculté de créer des sons et l'organe qui les produit. Mais nous nous hâtons d'ajouter que sous un autre rapport elle est aussi d'invention humaine, en ce qu'il n'y a véritablement de signe qu'à la condition que ce signe réponde à une pensée qui est dans l'esprit, et que l'homme soit convenu avec lui-même de faire répondre ce signe à cette pensée. Otez cette convention de l'homme vis-à-vis lui-même, il n'y a plus de signes; la langue aura beau proférer des sons, ce ne sera point là la parole; il en sera de l'homme comme de l'oiseau qui articule des sons qui n'ont aucun sens, attendu qu'il ne les articule pas avec l'intention d'en faire une expression de pensées. Puis donc que l'intervention de la volonté est nécessaire, indispensable dans la production de la parole, on peut dire qu'en ce sens la parole est d'invention humaine. En tant que sons proférés et articulés, les langues sont un don immédiat du créateur; en tant que signes d'idées, elles sont filles de la volonté et de l'intelligence.

Essayons maintenant de préciser rapidement dans quel ordre successif les différentes parties du discours ont dû faire leur apparition, et de déterminer ainsi la génération du langage. Pour atteindre ce but, une double méthode peut et doit être appliquée, savoir, les conceptions *a priori*, et les données de l'observation. A

l'aide de ces deux procédés employés simultanément, voyons quelles parties du langage ont dû apparaître les premières, et quelles autres ont dû suivre. La première partie du discours a dû être l'interjection. Car l'interjection exprime à merveille les différents mouvements de la sensibilité, les affections de joie, de haine, de douleur, de plaisir, d'amour, de sympathie, d'envie; eh bien! la sensibilité à laquelle appartiennent tous ces mouvements, étant la première de nos facultés qui entre en jeu, l'interjection par conséquent a dû être le premier signe. D'ailleurs, l'interjection appartient plutôt encore au langage inarticulé qu'au langage articulé; elle est le lien de transition entre le geste et la parole. Immédiatement après l'interjection a dû apparaître le pronom, et d'abord le pronom personnel, et non pas indifféremment celui de la première personne, ou de la seconde, ou de la troisième, mais avant tout le pronom de la première personne, *moi*. En effet, la connaissance du *moi*, comme existence individuelle et distincte de la nature physique, a dû être le premier phénomène de l'intelligence, et par conséquent se manifester le premier à l'aide du langage. Le *moi* une fois distingué du *non-moi*, d'autres distinctions successives se sont opérées dans l'esprit entre les différents objets qui constituent le *non-moi*, et ces distinctions ont donné lieu à des idées qui ont également trouvé

leurs signes. Toutefois il ne faut pas croire que tous les noms ou même la plupart aient été inventés d'abord ; il eût fallu pour cela une finesse d'aperçus, une netteté de vues, une subtilité de distinction dont la pensée n'était point capable à son début. La distinction entre la plupart des objets qui composent le *non-moi* étant nécessairement dans le début de l'intelligence quelque chose de très-imparfait, ne dut être marquée que d'une manière très-imparfaite aussi dans le langage. Puis, à mesure qu'elle devint plus nette et plus précise, son expression aussi s'éclaircit et se précisa, et alors durent apparaître les noms, et avant tous les autres ceux qui sont l'imitation la plus exacte et la plus fidèle des choses qu'ils sont destinés à représenter. Ainsi, on a désigné un objet physique par le son qu'il rendait en tombant, un animal par la nature de son cri, un homme par la plus apparente de ses qualités corporelles. Ce n'est pas autrement que procèdent les enfants, et ici encore l'expérience et l'observation viennent confirmer les conceptions rationnelles. L'observation peut encore être invoquée à l'appui du raisonnement *a priori*, comme moyen de vérification en ce qui concerne la priorité chronologique du pronom sur le nom. C'est par le pronom et non point par le nom que l'enfant débute dans son langage naissant. L'enfant ignore les noms des personnes et des choses ; mais il

sait très-bien dire *lui*, *elle*, *ceci*, *cela*, en s'aidant au besoin du geste. Ainsi, l'expérience et le raisonnement s'accordent à établir l'antériorité du pronom sur le nom. Ils nous apprennent également que parmi les noms, tous n'ont pas dû être inventés simultanément, mais d'abord ceux qui désignent des objets matériels. En effet, les choses du monde matériel étant celles sur lesquelles se porte d'abord le plus volontiers et presque exclusivement l'attention de l'esprit, ces choses durent être les objets de ses premières notions, et partant, être nommées les premières. Ajoutons que comme les idées individuelles précèdent dans l'esprit les idées générales, les termes individuels, désignant telle personne, telle chose en particulier, durent trouver place dans le langage avant les termes généraux désignant une collection d'êtres ou une qualité générale. L'observation pourrait encore ici confirmer le raisonnement. L'enfant commence par individualiser tout dans son langage. Une fois qu'un objet individuel est tombé sous le regard de son intelligence, et qu'il lui a donné un nom déterminé, il s'imagine retrouver ce même objet dans tous ceux qui présentent avec lui une certaine somme de ressemblances, et alors il prête et étend à ceux-ci le nom qu'il avait imposé d'abord à celui-là. Après les noms, signes d'objets matériels, ou plutôt simultanément à eux apparaissent les adjectifs, et, avant

tout, ceux qui désignent les qualités physiques des objets, et notamment parmi ces qualités, la grandeur ou la petitesse, la beauté ou la laideur, la bonté ou son contraire, car ce sont là les choses qui doivent d'abord impressionner le plus vivement l'intelligence. Quant aux adjectifs désignant les qualités morales des objets ou surtout des rapports complexes et difficiles à saisir, on conçoit qu'ils n'ont dû apparaître que bien postérieurement. Il fallait pour cela que l'esprit possédât distinctement l'idée des choses qu'ils sont appelés à désigner, et cette idée, l'esprit ne l'a conçue que tardivement. Presque contemporainement aux classes de substantifs et d'adjectifs dont mention vient d'être faite apparaît le verbe, ou plutôt un seul mode du verbe, l'infinitif, et d'abord un seul temps de ce mode, le temps présent. Peut-être faudrait-il pourtant lui adjoindre l'impératif qui, en tant qu'expression des instincts, des désirs, des besoins, a dû ne pas se faire long-temps attendre. Quant aux autres formes du verbe, elles n'auront très-certainement été trouvées que bien postérieurement. On conçoit en effet que tout ce qui est en-dehors de l'infinitif, exprimant des modifications très-compliquées de temps, de personnes, de nombres, ne doit entrer que très-difficilement et très-tard dans la pensée, et par conséquent ne passer que très-tard et très-difficilement aussi dans le langage, tou-

jours subordonné dans ses progrès et ses développements aux développements et aux progrès de l'intelligence. Nous pouvons nous convaincre, par notre expérience personnelle et par l'observation de ce qui se passe en autrui, que dans toute espèce de langue le verbe est ce qui présente le plus de difficultés, et que c'est toujours par l'infinitif et l'impératif que l'on débute. Nous citerons comme exemple bien saillant de ce phénomène les personnes qui apprennent une langue étrangère. Il en est de même des enfants qui commencent à parler. Long-temps le verbe se réduit pour eux à ces deux seuls modes, les autres offrant dans leur ensemble trop de complications pour leur naissante intelligence. Mais à défaut des divers temps du verbe et de leurs nuances si variées, l'enfant se sert des adverbes de temps qui, avec les adverbes de lieu, doivent être comptés parmi les signes dont il dispose aussitôt que l'emploi des deux modes du verbe que nous venons de mentionner lui est devenu familier. Et ce que nous disons ici de l'enfance de l'individu peut s'appliquer également à l'enfance de l'humanité chez qui les choses n'ont pas dû se passer autrement. Pour ce qui est du reste des adverbes, pour ce qui est encore des prépositions, des conjonctions, des particules, ce sont là dans le discours autant de moyens de liaison et de précision qui n'ont pu être employés avant que les idées elles-mêmes

fussent devenues mieux liées et plus précises; et cette double condition ne pouvait se rencontrer dans le début de l'intelligence.

Nous avons essayé de déterminer la formation et les progrès du langage d'après la formation et les progrès de la pensée. Sans doute, dans cette formation beaucoup de choses que nous ne pouvons indiquer ici que successivement ont dû apparaître simultanément. Sans nul doute encore, la formation et les progrès du langage n'ont pu être dans l'origine que l'œuvre lente et pénible des siècles. Aujourd'hui que les langues sont faites, il nous est facile, dans nos théories, de retracer en quelques instants l'histoire de leur naissance et de leur développement; mais dans l'origine, alors qu'elles étaient à faire, leur création et leurs perfectionnements successifs ont dû exiger les efforts accumulés d'une longue série de générations. Dans l'état actuel des choses, l'enfant, à son entrée dans la société humaine, trouve la langue toute faite; pour parler lui-même, il n'a besoin que d'entendre et d'écouter. Idées et langage tout lui est donné par l'éducation. Mais les hommes des anciens âges eurent à créer ce qu'il nous est si facile aujourd'hui de nous approprier; et cette création dut leur coûter des efforts dont nous ne pouvons, à l'heure qu'il est, nous faire une idée que très-infidèle et très-imparfaite.

Résumons-nous. La sensibilité étant la première faculté qui se *développe* (nous ne disons pas qui *existe*) dans l'esprit humain, le langage des gestes, qui suffit à l'expression des passions, des émotions, des instincts, a dû précéder le langage parlé, expression de l'intelligence. Maintenant, dans le développement de l'intelligence, toutes les idées n'ont pas dû apparaître contemporainement. La pensée, dans ses débuts, dut se porter d'abord et plus volontiers sur les objets du monde physique que sur les choses de l'ordre intellectuel et moral, et partant, les connaissances sensibles durent précéder toutes les autres, et les premières aussi avoir des signes dans le langage. Aussi, quand les idées intellectuelles et morales commencèrent à apparaître dans l'esprit, au lieu de créer des signes qui leur fussent propres, on se contenta, du moins pour la plupart, de les exprimer par des signes déjà inventés pour représenter des idées sensibles analogues et correspondantes. De là, le langage imagé et métaphorique.

Les images, les métaphores, les comparaisons, les périphrases, les épisodes, les tours qui expriment les choses par leurs propriétés naturelles, les descriptions qui les peignent par leurs détails ou par leurs effets les plus saillants, enfin, tous les éléments dont se compose la poésie, se retrouvent au berceau des langues. Les

premières langues parlées furent et durent être poétiques.

L'esprit humain, dans le début et les premiers essais de la pensée, est incapable de discerner et d'écarter les choses qui ne vont pas au but. C'est ce qu'on observe chez les enfants, les idiots et les hommes peu accoutumés à réfléchir. De là les épisodes.

Les périphrases et les tours sont nés du défaut de précision dans la pensée naissante. Ici, comme toujours, le signe participe du caractère de la chose signifiée.

De même pour les comparaisons, les métaphores, les images. Ce n'est qu'insensiblement et par une sorte d'effort que l'esprit détache ses regards du monde matériel pour les porter sur les choses de l'ordre intellectuel et moral. Encore demeure-t-il tellement préoccupé des objets physiques sur lesquels son attention s'était d'abord exclusivement concentrée que leur assimilant, par une analogie tantôt naturelle et tantôt forcée, les choses du monde moral et intellectuel, il impose à ces dernières les mêmes noms qu'il avait déjà donnés aux choses matérielles, et exprime ainsi par des signes identiques des phénomènes d'ordres pourtant bien différents. Ainsi, la colère est *un sang qui bouillonne*, *un feu qui circule dans les veines*. Ainsi, l'homme vindicatif *couve* ses ressentiments; ainsi, l'esprit *voit*, *entend*, *comprend*, *saisit*, *embrasse*; ainsi, le jugement *pèse* les motifs, avant que

la volonté *n'incline* vers l'un ou vers l'autre, et mille autres figures du même genre qu'il serait aisé de multiplier à l'infini. Le caractère poétique des langues naissantes a sa raison dans le caractère poétique de la pensée. Il impliquait qu'à son début et dans ses premiers essais la pensée fût exacte, précise, rigoureuse, sévèrement rationnelle. Puisqu'elle était et qu'elle ne pouvait pas ne pas être épisodique, imagée, métaphorique, hyperbolique, il fallait bien que tous ces caractères se retrouvassent aussi dans le signe de cette pensée, dans le langage.

Ces vérités philosophiques sont appuyées par la tradition et par l'histoire. Sans remonter plus haut que la Grèce, dans l'antiquité, les fondateurs de la civilisation grecque furent des poètes théologiens : Amphion, Orphée, Linus, soit que ces noms désignent des individus, soit qu'ils désignent des époques. Et plus tard, dans la Grèce encore, avant Hérodote et Thucydide apparaissent Homère et Hésiode. La langue latine aussi débuta par la poésie, témoins les fragments qui nous restent des poésies sacrées appelées *chants saliens*. A Rome encore, au rapport de Festus, les guerres puniques furent écrites par Nœvius en vers héroïques avant de l'être par Ennius ; et Livius Andronicus, l'un des premiers écrivains latins, avait composé un poème héroïque, appelé *la Romanide*, qui n'était autre chose que les annales de la vieille Rome. Plus près

de nous, au moyen-âge, c'est-à-dire dans l'enfance de la société moderne, les poèmes des troubadours et des trouvères précèdent les chroniques de Comines, de Monstrelet, de Froissart, d'Houdegherst. Les témoignages historiques confirment donc les conceptions philosophiques.

Par ce double ordre de preuves nous croyons avoir suffisamment établi que le premier langage fut le langage poétique. La poésie précéda et dut précéder la prose, parce que la poésie est le langage de l'inspiration et de la spontanéité, et que l'inspiration et la spontanéité précédèrent la réflexion. Le langage devait, dans ses développements successifs, obéir aux mêmes lois que la pensée dont il est le signe.

C'est en vertu de cet asservissement du langage aux lois de la pensée qu'il ne saurait exister de fixité absolue pour les langues. On se trompe, ou plutôt on va au-delà de la vérité des choses quand on dit d'une langue qu'elle est fixée, ou qu'elle s'est fixée à telle ou telle époque. Dans le sens absolu du mot, cette assertion manque de justesse. Une langue (et il va sans dire que nous ne parlons ici que des langues vivantes) n'est jamais fixée et ne peut jamais l'être. Il ne saurait y avoir fixité pour une langue qu'à cette condition unique, savoir que la pensée une fois arrivée à tel degré de développement s'arrêtât et s'immobilisât. Or, loin que la pensée demeure stationnaire et immobile, elle

est au contraire soumise à la loi du changement et du progrès. Dans la sphère des idées constitutives de l'esprit humain, savoir l'idée de l'utile, l'idée du divin, l'idée du beau, l'idée du juste, l'idée du vrai, de nouveaux points de vue se découvrent chaque jour ; de nouvelles connaissances viennent s'ajouter aux connaissances antérieures ; celles-ci de leur côté s'éclaircissent, se précisent, se modifient en mille manières ; et l'on voudrait qu'au milieu de ces métamorphoses infinies de la pensée, le langage conservât éternellement sa même allure et ses mêmes formes ! Mais on ne voit donc pas qu'une pareille exigence n'aboutirait à rien moins qu'à faire du langage, non plus le signe fidèle, mais l'interprète faux et menteur de la pensée ? La même image qui reproduit les traits de l'enfance peut-elle encore représenter les traits de la jeunesse et de la virilité ? Et non-seulement, dans cette hypothèse, si elle pouvait jamais se réaliser, le langage serait un interprète infidèle de la pensée, mais il lui serait encore une entrave et un obstacle. Tous les efforts de la pensée pour avancer et s'étendre iraient se briser contre cette limite immobile, et l'intelligence étoufferait dans cette étroite enveloppe qui refuserait de se prêter à ses développements progressifs.

On entend chaque jour des hommes de talent et d'érudition se plaindre de ce que notre langue française n'est

plus aujourd'hui ce qu'elle était au temps de Voltaire. Ceux qui font ces reproches à la langue du XIXe siècle ne songent pas que sous Voltaire il y avait aussi d'exclusifs admirateurs du passé qui regrettaient amèrement la langue de Boileau et de Racine, et qu'au temps de Boileau et de Racine eux-mêmes, il n'était point rare peut-être d'entendre de prétendus puristes adjuger la supériorité à la langue de Malherbe et même de Racan, et toujours ainsi en remontant le cours des âges passés. Tout en respectant de semblables regrets, il nous semble qu'au lieu de se plaindre il faudrait au contraire s'applaudir. Cette mobilité de notre langue ne prouve-t-elle pas que de Malherbe à Racine, de Racine à Voltaire, de Voltaire à nous, les progrès de la pensée ont impérieusement exigé des formes nouvelles pour se manifester et se produire au-dehors? Et sans remonter plus haut que le XVIIIe siècle, personne sans doute ne viendra contester que dans la sphère des sciences industrielles, naturelles, politiques, économiques, philosophiques, de remarquables progrès intellectuels ont été opérés durant le cours des soixante dernières années, c'est-à-dire depuis Voltaire jusqu'à nos jours. Ce n'est pas à dire pour cela que Voltaire, Rousseau, Montesquieu, ne soient pas des génies à jamais admirables; mais le XIXe siècle prenant pour base et pour point de départ les travaux de

ces grands hommes et de leurs contemporains est allé bien au-delà, et s'il n'a produit aucun homme d'une valeur personnelle comparable aux illustres génies du siècle dernier, en revanche les masses ont fait davantage. Le progrès a été moins une œuvre individuelle qu'une œuvre collective. La question qui nous occupe se ramène donc à savoir si les idées s'étant accrues, étendues, multipliées, modifiées en mille sens divers dans chacune des sphères de l'activité humaine, le langage pouvait ne pas subir des transformations analogues. Eh bien ! nous affirmons qu'il ne le pouvait pas. Les transformations du langage sont en nous chose irrésistible, et non moins irrésistible que les transformations de la pensée. Il ne saurait donc y avoir de fixité absolue dans les langues. Prétendre qu'une langue est fixée ou peut le devenir, c'est donner un démenti à l'histoire et à la raison, aux faits et aux lois.

Une intime correspondance existe donc entre la parole et la pensée, et sous ce rapport une étude approfondie des langues pourrait conduire, au moyen de puissantes et rigoureuses inductions, à la connaissance des transformations et des progrès de la pensée humaine. Dans le langage, en effet, se reflètent les mœurs, les habitudes, les idées de toute une époque, de telle sorte qu'étant donnée la langue d'un peuple prise à telle époque de son

existence, il serait possible, à l'aide d'une savante induction, d'en faire sortir l'histoire religieuse, politique et philosophique de ce même peuple durant cette même époque. Toutefois, il faudrait ne procéder en ces sortes d'investigations qu'avec une extrême circonspection, et n'avoir complètement foi aux résultats obtenus par la philologie qu'autant qu'ils trouveraient leur confirmation dans le concours des documents historiques de toute espèce. Par une telle méthode sagement appliquée, on arriverait à retrouver dans la langue d'un peuple toute son histoire; non pas, il est vrai, ses actes officiels, tels que expéditions militaires, traités de paix, et autres faits de ce genre qui constituent l'existence extérieure et matérielle d'une nation, mais tout ce qui se rattache à sa vie intime, tels que ses instincts sociaux, ses idées politiques, religieuses, morales, philosophiques : toutes choses dont le langage est le fidèle dépositaire. L'étude des langues anciennes ne fût-elle utile sous aucun autre rapport (et il est démontré d'ailleurs que sous plusieurs rapports cette étude est indispensable), devrait encore être maintenue pour cette unique raison qu'elles nous initient plus directement et plus intimement aux civilisations qui ont devancé et préparé la nôtre, et que sans elles il est impossible d'avoir l'intelligence exacte et complète du passé.

Nous n'avons considéré jusqu'ici la parole que comme simple résultat de la pensée. La seconde partie de notre tâche nous reste à accomplir : après avoir entrepris de décrire l'action de la pensée sur la parole, nous allons essayer de déterminer à son tour l'influence de la parole sur la pensée.

Il en est de notre intelligence en particulier comme de notre être en général. Nous sommes un composé de corps et d'esprit; mais l'esprit serait incapable d'action sur le monde matériel, s'il n'était aidé des organes corporels; de même, la pensée serait sans puissance aucune hors du domaine de la conscience, si elle n'était exprimée par la parole. La parole est donc l'élément matériel de l'intelligence, comme le corps est l'élément matériel de l'homme, et, pour nous servir de l'heureuse expression de M. Portalis, la parole est une véritable incarnation de la pensée.

Mais les relations que soutient la parole avec la pensée ne se bornent pas à un simple rôle d'interprète. La parole ne sert pas seulement à la manifestation de la pensée, elle contribue encore à son perfectionnement, en ce sens qu'il n'y a pour l'esprit de pensée vraiment nette et distincte qu'à la condition de la parole articulée ou mentale. L'intelligence et le langage peuvent se comparer à deux ressorts qui ne cessent d'agir et de réagir l'un sur

l'autre. Le langage devient plus précis à mesure que l'intelligence conçoit d'une manière plus distincte, et celle-ci à son tour se développe à mesure que le langage lui fournit plus d'instruments d'analyse.

La parole est pour la pensée un moyen de décomposition. Mais l'analyse a bien des degrés. Or, ainsi que nous le disions en commençant, la pensée nous semble avoir pu, par sa vertu propre, passer de l'état de pure synthèse et d'entière complexité à un faible commencement et à un premier degré d'analyse. Le langage ou plutôt quelques éléments du langage auront résulté de cette première transformation, puis, de simples résultats qu'ils étaient, seront devenus causes de transformations subséquentes, et cela, dans une série indéfinie d'actions et de réactions réciproques. Si donc la pensée ne doit qu'à elle-même et à ses seuls efforts sa première émancipation et son premier affranchissement des liens de la synthèse, c'est à la parole qu'elle est redevable de ses progrès ultérieurs dans la voie de l'analyse et de la lucidité. Et ici, le témoignage de l'expérience personnelle de chacun de nous peut être invoqué. Les circonstances où nous nous sentons penser avec le plus de netteté et de précision sont celles où, dans l'opération de la pensée, est intervenu le langage mental; c'est un fait que nous ne pensons jamais plus clairement que quand nous nous

parlons à nous-mêmes. Otez ce langage mental, et les opérations de la pensée n'ont plus rien que de complexe et de confus. Essayez, sans le secours de la parole, d'abstraire, de généraliser, de raisonner ; la possibilité d'une semblable opération peut à peine se concevoir, ou du moins on n'aboutirait qu'à des abstractions difficilement saisissables à l'esprit, à des généralisations vagues, à des raisonnements dénués de lucidité, en un mot, à des résultats conformes en tout point à ceux de la pensée naissante, alors qu'elle n'avait point encore la parole pour auxiliaire. Et ce que nous disons ici de la faculté de penser dans la triple opération de l'abstraction, de la généralisation, du raisonnement, nous le dirons également de la faculté de mémoire. Les idées dont nous nous souvenons le plus aisément et tout à la fois le plus fidèlement sont celles dans la formation desquelles le langage articulé ou mental est intervenu; le moindre retour sur nous-même suffira pour nous en convaincre. Il n'est donc pas une seule des opérations de la pensée sur laquelle la parole n'exerce une puissante action.

On voit que nous sommes bien éloignés de contester au langage son influence sur le perfectionnement et les progrès de la pensée. Nous aimons à reconnaître et à proclamer cette influence ; seulement, nous voulons nous tenir en garde contre toute espèce d'exagération, et

voilà pourquoi nous ne saurions partager l'opinion de l'école condilliaciste qui, d'accord en ce point avec l'école théologique, a fait sonner trop haut l'importance des signes et n'a pas hésité à assigner au langage le premier rôle qui, suivant nous, appartient incontestablement à la pensée. Sans doute le langage exerce une puissante influence sur le développement de nos facultés intellectuelles, le raisonnement, l'abstraction, la généralisation, l'imagination, la mémoire, partant sur les idées qui en sont le produit, et par conséquent encore sur les sciences qui ne sont autre chose qu'un système d'idées subordonnées entre elles, à titre les unes de principes et les autres de conséquences. Mais s'il est vrai que les sciences et surtout les sciences abstraites soient soumises à l'influence des signes, il ne l'est pas également que leur réforme et leurs progrès dépendent de cette cause unique, ainsi que l'a proclamé l'école condilliaciste, en posant en principe que *toute science n'est qu'une langue bien faite, et que l'esprit humain est tout entier dans l'artifice du langage.* Les erreurs dans les sciences abstraites tiennent beaucoup sans doute à l'abus des termes, mais elles ne tiennent pas moins au vice des méthodes. Pour ce qui est des sciences expérimentales et des sciences mixtes (et nous entendons par ces dernières celles qui sont tout à la fois sciences de faits et sciences de raison-

nement), la préoccupation d'esprit, la mobilité de l'attention, les illusions de l'imagination, l'hypothèse substituée à l'observation et à l'expérience ont dû être pour elles autant de causes d'innombrables erreurs. D'ailleurs, dans toutes les sciences, abstraites, expérimentales ou mixtes, les progrès ou les erreurs dépendent surtout et avant tout de la perfection ou de l'imperfection de la pensée. Il est bien vrai que la parole réagit sur la pensée; mais toujours est-il que primitivement c'est la pensée qui fait la parole, et non pas la parole qui constitue la pensée; d'où vient que celle-là participe constamment en bien ou en mal du caractère de cette dernière.

Dans les limites de l'intelligence individuelle le langage est pour la pensée un moyen de perfectionnement. D'homme à homme, de pays à pays, de peuple à peuple, il est un véhicule d'idées et de civilisation. L'histoire pourrait fournir ici une multitude d'exemples qui prouveraient cette assertion jusqu'à la dernière évidence. Voyez la Gaule avant l'invasion romaine, et postérieurement à cette invasion quand la langue latine s'y fut introduite et naturalisée : les idées y ont fait plus de progrès en quelques siècles qu'elles n'avaient fait durant le long espace de temps qui s'était écoulé entre l'établissement des tribus Galliques ou Kimriques et l'invasion des légions de César. Mais sans aller chercher des

exemples dans des temps aussi reculés, bornons-nous à l'observation d'un simple fait qui parle plus haut que tous les témoignages historiques, parce qu'il se passe dans notre pays, en notre présence et sous nos yeux. L'ancienne province de Flandre contient environ un million d'habitants, et dans ce nombre cent cinquante mille à peu près parlent encore la langue flamande, l'un des nombreux dialectes teutoniques. Eh bien ! cette portion de la population de la Flandre est infiniment inférieure au reste en tout ce qui tient à l'intelligence. Nous ne parlons pas des sciences sociales, philosophiques et historiques dont le nom même y est inconnu ; mais les idées industrielles, morales, religieuses et politiques y sont relativement arriérées de quelques siècles. Il semble que les ténèbres du moyen-âge planent encore sur cette portion de notre territoire. A quoi tient donc cette infériorité ? Uniquement à la différence des langues. Les idées nouvelles si multipliées, si propagées en France depuis bientôt un siècle n'ont pu pénétrer dans ce petit coin de terre. Elles ont rencontré dans l'idiome local je ne sais quoi d'hostile et de rebelle, qui s'est opiniâtrement refusé à leur servir de véhicule. Les paroles de nos grands orateurs, les écrits de nos grands philosophes, les travaux de nos grands publicistes sont comme non avenus pour ces intelligences condamnées à une sorte

d'immobilité tant que leur manquera la puissante assistance d'un langage dépositaire des éléments d'une plus haute civilisation. Encore une fois, c'est là un exemple frappant de l'influence funeste ou salutaire du langage sur les progrès de la pensée, et je ne sache pas en ce genre de fait plus concluant.

Quelques philosophes, s'exagérant peut-être à tort l'imperfection et l'insuffisance des langues, ont paru regretter qu'il n'y eût pas une langue universelle qui pût se prêter à tous les besoins de la pensée et servir ainsi de lien commun entre tous les savants de tous les pays. Leibnitz et Descartes ont avancé dans leurs écrits quelques idées sur la possibilité de cette langue universelle. Plus près de nous, quelques disciples de l'école condilliaciste ont repris en sous-œuvre le projet de Descartes et de Leibnitz. Sans nous arrêter ici à faire ressortir toutes les difficultés de sa réalisation, nous nous bornerons à constater la première et la plus essentielle de toutes, c'est qu'une langue ne se crée pas ainsi par convention, et, pour ainsi dire, par complot. C'est méconnaître la nature des choses que de vouloir l'établissement d'une langue par scrutin philosophique. Une langue se crée et se fait d'elle-même. Le mélange des races, la fusion d'idiomes primitifs, la mise en commun de civilisations originales, sont les circonstances principales qui

concourent et président à cette formation. Une langue est l'œuvre du temps et des masses ; elle ne saurait être l'œuvre de quelques hommes et d'un seul jour. S'il n'appartient à personne de créer une langue pour son pays et pour son siècle, à plus forte raison pour tous les pays et pour tous les siècles ; et Descartes nous semble avoir apprécié à sa juste valeur le projet d'une langue universelle quand il dit dans une de ses lettres au père Mersenne qu'une pareille langue ne se parlera jamais qu'au pays des romans. Universelle ou particulière, une langue ne se crée donc point suivant le bon plaisir d'une académie ou d'un conciliabule de grammairiens ou de philosophes. Une langue, pour devenir et demeurer universelle, doit avoir en elle-même des conditions d'universalité. Or, ces conditions ne s'improvisent point par un simple acte du vouloir humain ; elles résultent du concours d'une foule de circonstances historiques, politiques et sociales. C'est par la réunion de toutes ces circonstances qu'au sein de la société humaine, à toutes les grandes époques de l'histoire, nous voyons une langue prédominer entre toutes, non point parce que trois ou quatre hommes, fussent-ils des Leibnitz ou des Descartes, avaient concerté et préparé cette prédominance, mais parce qu'elle était une conséquence nécessaire du mouvement des esprits et de la marche générale des choses. Ainsi, les

conquêtes d'Alexandre répandent et naturalisent dans l'Orient la langue d'Euripide et d'Aristote, qui continue d'y être parlée jusqu'à la décadence des successeurs de Constantin. La langue grecque fut alors la langue universelle, parce qu'elle avait en elle toutes les conditions d'universalité. Ainsi encore, et pour les mêmes raisons, la langue latine devint la langue universelle de l'Occident, qui reçut de Rome unité d'empire, de législation et de langage. Plus tard, sous l'influence de causes analogues, quand les idiomes barbares eurent envahi les Gaules, les Espagnes, l'Illyrie, l'Italie même, nous voyons le latin, cette langue de l'église, la première d'entre toutes les puissances d'alors, devenir et demeurer le lien de toutes les intelligences supérieures, comme pour laisser le temps aux langues nationales de se former et de se perfectionner. Aujourd'hui enfin que rien ne justifierait plus l'universalité de la langue latine, ne voyons-nous point ce privilége passer à une autre langue plus appropriée aux exigences et aux progrès de la pensée moderne? La langue de celui des peuples qui possède au plus haut degré la puissance civilisatrice n'est-elle pas déjà la langue de tous? Le glaive des guerriers et surtout le génie des grands écrivains, l'un moyen violent, l'autre voie pacifique de civilisation, n'ont-ils pas conquis à la langue française l'Europe intelligente?

Eh bien! le jour où cette langue viendrait, par un concours de circonstances fatales ou providentielles, à perdre les conditions d'universalité qu'aujourd'hui elle possède, cette universalité lui échapperait inévitablement, et tout le vouloir humain serait aussi impuissant à la lui restituer qu'il l'a été à la lui départir.

DU RAISONNEMENT.

Parmi les connaissances qui constituent le domaine de l'entendement humain, deux ordres sont à distinguer: connaissances intuitives, connaissances discursives ; les premières portant sur des objets que l'esprit conçoit immédiatement et comme de première vue *(intueri)*, les secondes au contraire sur des objets que l'esprit ne conçoit que médiatement, et après avoir traversé une série d'idées plus ou moins longue (*discurrere*). Toutes les idées possibles viennent se ranger dans ces deux ordres, et la réflexion la plus minutieuse ne saurait nous faire découvrir sur le théâtre de la conscience une perception qui n'appartienne pas à l'une ou à l'autre de ces catégories.

Les connaissances intuitives sont le résultat d'un jugement simple ; les connaissances discursives, du raisonnement ou du jugement composé.

Quelle que soit la forme que revête le raisonnement, et ces formes peuvent être très-variées, il rentre inévitablement dans l'un de ces trois ordres : analogie, induction, déduction.

L'analogie consiste à juger d'une chose peu ou point connue d'après une autre mieux connue. Ainsi, nous savons de toute certitude que la terre est habitée, et, par analogie, nous jugeons que les planètes le sont aussi. Ainsi encore, nous voyons l'eau s'élever à la même hauteur dans deux vases communiquants, et aussitôt, sans recourir à des expériences ultérieures, nous jugeons par analogie que l'alcool, le mercure et les autres liquides sont doués de la même propriété.

L'analogie ne peut être source de certitude pour l'esprit qu'à une seule condition, savoir, que l'expérience puisse confirmer pleinement les jugements qu'elle nous fait porter; hors de là, l'analogie ne nous conduit qu'à une probabilité plus ou moins grande. Ainsi, dans les exemples proposés, nous ne sommes en aucune manière tentés de douter de la propriété dont jouissent les vases communiquants ; et cette complète assurance provient de ce qu'il nous est possible de vérifier par autant d'expériences qu'il nous plaira la légitimité du jugement que nous avons porté ; mais nous ne savons pas aussi certainement si les planètes sont ou ne sont pas habitées. Il y aura ici

aussi grande probabilité que l'on voudra ; mais de la probabilité la plus grande possible à la certitude, la distance est immense.

Maintenant, que faut-il pour que la probabilité soit aussi grande que possible ? En d'autres termes, à quelles conditions l'analogie sera-t-elle légitime ?

Il y a dans toute analogie au moins deux termes de comparaison, entre lesquels l'esprit saisit et conçoit des rapports. Ces rapports sont d'une part rapports de similitude, d'autre part rapports de dissimilitude, c'est-à-dire qu'il existe entre les termes de comparaison une certaine somme de ressemblances et une certaine somme de différences. Eh bien, pour juger légitimement de l'un des termes par l'autre ou les autres, il faut qu'il existe entre eux plus de similitudes que de dissimilitudes. A mesure que les différences s'effacent et que les ressemblances deviennent plus saillantes et plus nombreuses, la probabilité à laquelle nous conduit l'analogie devient aussi plus voisine de la certitude. Au contraire, supposez que le nombre des ressemblances diminue et que les dissemblances se multiplient, alors au lieu d'approcher de la certitude, on s'en éloigne toujours davantage. Ainsi, l'analogie n'est légitime qu'à cette seule condition, que la somme des ressemblances l'emporte sur celle des différences ; si non, les connaissances auxquelles ce procédé

intellectuel peut nous conduire ne reposent sur aucune base solide. Par exemple, dans les sciences médicales, c'est l'analogie qui conduit le praticien à juger que tel mode de traitement favorable à tel individu affecté de telle maladie, devra l'être également à tel autre dont l'état morbide présente des caractères semblables. Eh bien, à quelles conditions ce jugement du praticien sera-t-il légitime? A cette condition unique, qu'il y ait, sinon une parfaite identité, du moins une grande ressemblance dans la position des deux malades. Que s'il existe entre l'état des deux sujets bon nombre de disparités réelles pour quelques ressemblances apparentes, alors le jugement qui conduit le praticien à penser que le mode de traitement qui a été favorable au premier doit l'être également au second, ce jugement, dis-je, est marqué du caractère d'illégitimité. Il y a là fausse analogie, parce que le praticien n'a pas remarqué des disparités réelles soit dans les symptômes, l'intensité ou la durée du mal, soit dans le tempérament, les habitudes, la disposition d'esprit des deux malades, soit enfin dans une foule de circonstances qui peuvent grandement influencer l'état morbide du sujet.

A l'exposé rapide qui vient d'être fait des conditions requises pour la légitimité de l'analogie, il est indispensable d'ajouter quelques considérations sur la valeur relative de ce procédé intellectuel lorsqu'il est appliqué

soit à l'ordre moral, soit à l'ordre physique. Nous pensons que dans tout ce qui a trait aux actes de la volonté, le jugement par analogie ne saurait avoir qu'une valeur singulièrement restreinte ; et la raison en est que dans cet ordre de choses, lors même que toutes les ressemblances existeraient d'ailleurs, la liberté humaine, avec ses inconséquences et ses caprices, peut jeter dans la balance un poids qui emporte tout le reste, et déconcerter ainsi les prévisions en apparence les mieux fondées. Je suppose un naturaliste qui, après une succion opérée, a vu l'eau s'élever dans un tube. Ce physicien jugera par analogie, antérieurement à toute expérience ultérieure, que le mercure, moyennant une succion opérée, s'élèverait aussi dans le même tube; et ce jugement sera légitime, et celui qui l'aura porté n'aura point à craindre d'être détrompé par l'évènement, s'il lui plaît d'expérimenter; car le liquide n'est pas maître de s'élever ou de ne pas s'élever, il obéit forcément aux lois de la nature physique. Je suppose d'autre part un Romain, contemporain des guerres civiles, qui aurait vécu sous le premier triumvirat, celui de Pompée, César et Crassus, et qui aurait vu se former ensuite le second, celui de Lépide, Antoine et Octave ; très-probablement l'analogie aurait conduit l'observateur à penser que cette seconde coalition devait avoir le même résultat que la première, c'est-à-dire la domination d'un

seul, Mais ce jugement eût été loin d'avoir la même valeur que celui que nous supposions tout-à-l'heure dans un ordre différent ; car après tout, en vertu de leur libre arbitre, Octave, Antoine et Lépide pouvaient, moyennant des concessions mutuelles, se maintenir en bonne intelligence. Répétons-le : dans l'ordre des faits d'activité volontaire, le jugement par analogie ne saurait avoir qu'une valeur bien contestable.

Le raisonnement ou jugement par analogie (en admettant qu'il ne s'agit pas ici d'un jugement simple, mais bien d'un jugement composé) n'est pas un résultat de l'éducation ; on le voit se produire dans l'homme au début de l'intelligence. Aussi n'est-il pas surprenant que dans ses premiers essais il aboutisse aussi fréquemment à l'erreur qu'à la vérité. L'observation de ce qui se passe dans l'intelligence naissante de l'enfant pourrait en fournir plus d'une preuve palpable. N'est-ce point par analogie, et par une analogie illégitime et fausse, que l'enfant prête aux agents matériels et aux objets de la nature physique une volonté et une intention en tout point semblables à celles que le sens intime lui révèle en lui-même? N'est-ce point en vertu de ce raisonnement erroné que nous le voyons s'irriter contre les causes matérielles qui font obstacle à ses caprices? Nous pourrions citer plus d'un exemple de jugements semblables, que l'observation nous

ferait découvrir soit dans l'enfance, soit chez les hommes peu accoutumés à réfléchir et à se demander compte de leurs procédés intellectuels. Mais si l'analogie est source d'erreur elle est aussi source de vérité, et c'est sur elle que se fonde une multitude de jugements vrais qu'il nous arrive de porter soit dans la vie spontanée, soit dans la vie réfléchie. Et par exemple, dans l'ordre physique, nous n'avons pas besoin de recourir aux calculs trigonométriques pour savoir que le soleil et les autres astres ont une grandeur réelle tout autrement considérable que leur grandeur apparente. Il nous suffit pour cela d'un simple rapprochement. Nous nous souvenons que des objets d'une dimension très-grande, placés à une distance considérable de nos yeux, nous ont paru très-petits; eh bien, procédant du semblable au semblable, nous jugeons qu'il en doit être ainsi des astres, et la moindre attention suffit pour nous amener à ce résultat. Dans un ordre de choses plus important, dans l'ordre religieux, la croyance raisonnée des masses est-elle assise sur un autre fondement qu'un simple jugement par analogie? De ce que dans les choses usuelles et qui tombent sous leurs sens les hommes voient l'ordre et la régularité ne s'établir qu'à la condition et par l'intervention de causes intelligentes, ils jugent par analogie que l'harmonie qui règne dans l'ensemble de l'univers requiert une intelligence ordonna-

trice ou un Dieu. Il serait aisé de multiplier des exemples de ce genre. Ceux que nous venons d'exposer nous paraissent suffisants pour montrer l'usage fréquent et habituel de ce mode de raisonnement. Nous passons maintenant à l'induction.

L'induction est un mode de raisonnement par lequel l'esprit, après avoir observé toute une série de faits similaires, base sur ces données expérimentales ainsi recueillies et constatées une loi générale, dont il se réserve, le cas échéant, de faire telle ou telle application déterminée.

Il existe pour l'induction comme pour l'analogie certaines conditions de légitimité.

Les conditions de légitimité de l'induction se réduisent à deux générales : la première, que les observations sur lesquelles les lois se fondent aient été faites avec une scrupuleuse attention, qu'elles soient en nombre imposant, et qu'on ne puisse leur opposer aucun fait contradictoire ; la seconde, que l'on soit allé des prémisses à la conséquence, en d'autres termes, des faits aux lois, en ayant soin de ne rien mettre dans les lois qui n'ait été au préalable constaté dans les faits. Expliquons notre pensée par des exemples qui servent à jeter quelque lumière sur un sujet qui nous paraît avoir été traité trop souvent d'une manière vague et puérile, et choisissons ces exem-

ples dans l'ordre des sciences physiques, où l'induction joue un si grand rôle.

Vous avez remarqué que l'air atmosphérique se dilate entre zéro et cent degrés ; une seconde et une troisième expérience sont venues confirmer votre première observation. Vous décomposez ensuite cet air atmosphérique, et soumettant à une épreuve semblable les différents gaz dont il se compose, savoir : l'oxygène, l'azote, l'acide carbonique, vous aboutissez à des résultats en tout point conformes à ceux que vous avez déjà obtenus. Vous procédez à de nouvelles expériences sur l'hydrogène, le chlore, le cyanogène, etc., et vous obtenez constamment une dilatation uniforme entre zéro et cent degrés, sans que rien de contradictoire vienne démentir ce résultat. Eh bien, vous appuyant sur cette série de faits ainsi constatés par l'observation et l'expérience, vous arrivez à poser cette loi, que tous les gaz se dilatent uniformément entre zéro et cent degrés. C'est là une induction, et une induction légitime. Mais si vous allez ériger en loi que tous les gaz se dilatent uniformément à une température quelconque, ou bien qu'entre zéro et cent la dilatation est uniforme pour tous les corps possibles, gaz, liquides ou solides indistinctement, vous dépasseriez alors les données de l'observation, et le raisonnement perdrait toute sa valeur.

Bien qu'à la première vue toute induction semble reposer exclusivement sur des données expérimentales, et partant relatives et contingentes, puisées soit dans l'ordre physique, comme dans l'exemple précédent, soit dans l'ordre psychologique, cependant un peu d'attention suffit pour nous convaincre que ce mode de raisonnement se fonde en définitive sur un principe rationnel, absolu et nécessaire, et ce principe c'est la croyance à l'ordre, c'est-à-dire à l'uniformité des lois qui gouvernent le monde physique ou moral. Otez cette croyance, et il n'y a plus lieu pour l'esprit à la conception d'aucun ordre régulier; il ne reste plus, dans le monde moral comme dans le monde physique, que des phénomènes sans lien, sans unité, sans état normal. Qu'alors un phénomène ou plusieurs phénomènes, ou même toute une série de phénomènes se présentent avec tels ou tels caractères, l'esprit saura que les choses se passent ainsi au moment même où il observe et dans le lieu même où s'opère l'observation; mais sa notion ne saura franchir ces étroites limites d'espace et de temps, et il n'arrivera jamais à concevoir que les mêmes circonstances étant données, les mêmes phénomènes, revêtus des mêmes caractères, se reproduiraient à mille lieues de distance comme à mille ans d'intervalle. Dès-lors, plus de science expérimentale possible, pas plus dans l'ordre moral que dans l'ordre

physique, puisque de part et d'autre il n'y a science qu'à la condition d'un certain ordre régulier et uniforme dans la production des phénomènes, et que, dans l'hypothèse admise, la notion de cet ordre uniforme et régulier manquerait absolument à l'esprit. Il n'est donc pas vrai de dire que le rôle des notions nécessaires se restreint au seul domaine des sciences abstraites. Ce rôle s'étend au-delà, et les notions nécessaires sont encore le fondement et la clé de voûte des sciences expérimentales, puisque, par exemple, sans la notion nécessaire et absolue de l'uniformité des lois de la nature, l'esprit n'arriverait jamais à tirer du sein de tels ou tels phénomènes la formule de la loi qui préside à leur production, et qu'ainsi ses conceptions n'atteindraient jamais à la généralité, c'est-à-dire à la science.

Il est difficile de traiter du mécanisme et des lois du raisonnement par induction sans qu'aussitôt la pensée se porte sur Bâcon, qui, dans son *Novum organum*, cet admirable livre qu'une critique non moins ignorante que passionnée voudrait frapper de discrédit (*), a proclamé avec une si haute puissance de raison l'excellence de cette méthode appliquée aux sciences expérimentales. Bâcon

(*) Voir *l'Examen de la philosophie de Bâcon*, ouvrage posthume du comte J. de Maistre; 2 vol.

réprouve et taxe de puérilité une induction qui se bornerait à procéder par une simple énumération, car presque toujours les conclusions d'un semblable raisonnement se fondent sur un nombre insuffisant de données auxquelles peut être opposé un nombre égal de données contradictoires. Suivant Bâcon, l'induction, pour être quelque chose de sérieux, doit procéder par séparations et exclusions, puis, après autant de propositions négatives que besoin en est, conclure d'après les propositions affirmatives (*). Pour éclaircir encore ici la théorie par des faits, nous citerons comme exemple d'une de ces inductions puériles que condamne Bâcon, le raisonnement que ferait celui qui voudrait ériger en loi que les corps solides n'entrent en fusion qu'à une température très-élevée et qui énumèrerait le fer, l'or, l'argent, le cuivre, dont le point de fusion est une température de deux mille degrés. Ce serait là évidemment une de ces énumérations incomplètes dont parle Bâcon, et la conclusion à laquelle elle aboutirait serait illégitime, parce que aux données expérimentales sur lesquelles repose cette conclusion peuvent être opposées un nombre égal ou à peu près égal de données contradictoires. Ainsi, dans l'espèce, on pourrait opposer au fer, à l'or, à l'argent et au cuivre, le

(*) *Nov. organ.*, lib. 1, aph. 10, 15.

plomb, le bismuth, l'étain, le mercure, le phosphore, le soufre, la cire, dont le point de fusion est bien inférieur. Il faudrait donc, pour que le raisonnement fût légitime, que l'expérimentateur procédât, comme le prescrit Bâcon, par séparations et exclusions, et se bornât à conclure d'après les propositions affirmatives ; ce qui, dans l'espèce, restreindrait la loi aux seuls métaux. Ainsi, le terme de cent degrés étant pris pour point fixe, et étant écartés tous les corps solides pour qui ce point de fusion est inférieur à ce chiffre, on érigerait légitimement en loi que la fusion des métaux, sauf le mercure, ne s'opère que sous l'influence d'une température supérieure au point déterminé.

Un autre abus que signale Bâcon dans l'emploi de l'induction, c'est l'empressement de l'esprit à passer des faits particuliers aux lois les plus générales. L'esprit ne doit pas s'élancer étourdiment, mais modérer son essor; aussi Bâcon, dans son langage tout métaphorique, veut-il qu'on lui fasse porter des fardeaux qui retiennent son vol : *intellectui non plumæ addendæ, sed plumbum potius et pondera, ut cohibeant omnem saltum et volatum* (*). On ne pourra bien augurer de la science que le jour où on se résoudra à s'élever graduellement et pas à pas

(*) Ibid., aph. 104.

des faits particuliers aux lois les moins générales, de celles-ci aux lois supérieures, et de ces dernières aux plus générales de toutes. Ici encore, un exemple éclaircira le précepte. Vous avez remarqué, je suppose, dans une série d'expériences que l'air atmosphérique se dilate uniformément entre zéro et cent degrés; eh bien, vous pouvez légitimement ériger en loi le résultat constant de ces expériences multipliées; mais n'allez pas d'un bond à cette loi générale, que tous les gaz se dilatent uniformément; ayez soin au préalable d'expérimenter sur chaque espèce de gaz, et quand vous aurez obtenu la loi de dilatation de chacune d'elles, alors, mais seulement alors, posez une formule qui les embrasse toutes. Vous aurez ainsi accompli le précepte de Bâcon; car vous vous serez élevé graduellement des faits aux lois les moins générales et de celles-ci aux lois les plus générales.

Quant au conseil de Bâcon sur la manière de varier, d'étendre, de renverser, de transporter et pousser l'expérience qui doit servir de base à l'induction (*variatio*, *productio*, *inversio*, *translatio*, *compulsio experimenti*), il est aussi simple à appliquer qu'à concevoir, et ici nous ferons intervenir de nouveau la pratique à l'appui du précepte. Soit encore la loi de la dilatation des gaz. L'observateur peut étendre l'expérience en passant de l'air atmosphérique au gaz oxygène, de celui-ci à l'azote,

et ainsi de suite ; la varier en opérant sous des pressions atmosphériques différentes ; la renverser en débutant par une température de cent degrés, et, moyennant un abaissement graduel jusqu'à zéro, en observant si la condensation s'opère avec uniformité ; la pousser, en franchissant la limite de zéro d'une part et de cent de l'autre, afin de voir si au-delà de ces limites le défaut d'uniformité dans la dilatation est constant ; la transporter, en tentant l'expérience sur des corps qui ne soient plus des gaz, mais bien des solides ou des liquides.

C'est ainsi, nous le croyons du moins, que Bâcon entendait l'induction, et c'était sur l'application méthodique de ce mode de raisonnement aux investigations de l'esprit qu'il fondait la réforme des sciences. Et, à vrai dire, c'était là l'unique voie de salut. Car en dehors de cette méthode d'induction expérimentale, il n'y a plus qu'hypothèse, et l'hypothèse, fût-elle vraie, ne saurait servir de base à la science. Or, à l'époque où apparut Bâcon, la plupart des sciences n'avaient guères d'autre fondement. On partait dans l'étude et l'enseignement de chacune d'elles de certains principes établis *a priori*, lesquels pouvaient être vrais ou faux, mais qui dans tous les cas manquaient d'une sanction indispensable, celle d'une démonstration expérimentale. De ce nombre était, par exemple, ce fameux principe physique, *abhorret*

natura a vacuo, avec lequel on expliquait l'ascension des liquides dans les tubes où le vide avait été fait, et qu'il fallut bien abandonner le jour où une colonne d'eau se refusa obstinément à s'élever au-delà de trente-deux pieds. Une réforme était donc devenue indispensable, sous peine de voir les sciences tourner dans l'interminable cercle des conjectures et des hypothèses. Cette réforme, Bâcon l'entreprit, et la réalisa par l'introduction d'une nouvelle méthode, savoir, la méthode expérimentale inductive, substituée à la fausse méthode d'hypothèse et de déduction. Le premier livre du *Novum organum* de Bâcon n'est dans son entier qu'une polémique dirigée contre la vieille méthode et en même temps un exposé des principes de la méthode nouvelle ; le second livre est un essai de cette méthode nouvelle sur certaines questions scientifiques ; c'est la pratique après la théorie ; l'exemple après le précepte. Et cette méthode nouvelle que Bâcon proclame comme l'unique espoir de la science, qu'on n'aille pas croire que cet illustre penseur prétende en restreindre l'application aux seules investigations naturelles. Bâcon s'exprime en termes trop explicites pour laisser le moindre doute à cet égard. Il est bien vrai que dans un passage de son traité *de augmentis scientiarum*, il semble taxer de frivolité les sciences psychologiques (*quoad usum frivolas atque inanes*) ; mais il n'en regarde pas moins sa

méthode inductive comme éminemment applicable à ce dernier genre de recherches, et il dit en propres termes, dans un des aphorismes de son *Organum*: *At nos certe de universis hæc quæ dicta sunt intelligimus; atque quemadmodum vulgaris logica quæ regit per syllogismum non tantum ad naturales sed ad omnes scientias pertinet, ita et nostra quæ procedit per inductionem omnia complectitur*(*). On voit clairement par ce texte que Bâcon n'a point voulu borner l'emploi de la méthode d'expérience et d'induction aux seules sciences naturelles, mais bien l'étendre à toutes les sciences de faits indistinctement. Au reste, le texte que nous venons de citer n'eût-il point existé, et Bâcon se fût-il abstenu de se prononcer d'une manière aussi décisive sur cette question, il n'en eût pas été moins vrai que la méthode expérimentale inductive est applicable aux recherches de l'ordre moral tout aussi bien qu'à celles de l'ordre matériel. La psychologie n'est-elle pas aussi bien que la physique une science de faits? Sans doute il ne s'agit point de part et d'autre de faits de même ordre, puisque les faits matériels ne sont appréciables qu'aux sens corporels, tandis que les phénomènes psychologiques ne le sont qu'au sens intime; mais à part cette différence, qui porte plutôt sur la forme que sur le fond, les choses se passent absolu-

(*) *Nov. org.*, lib. 1, aph. 127.

ment de même des deux parts, c'est-à-dire qu'il y a des deux parts des phénomènes qu'il est possible d'étudier, de constater, de décrire. Rien donc n'empêche que dans le domaine de la conscience, comme dans le domaine des sens, l'esprit ne procède à une série d'observations et ne puisse, par une accumulation de faits analogues les uns aux autres, suffisamment constatés et n'étant démentis par aucun phénomène contradictoire, s'élever à des lois psychologiques. Et dans ce nouvel ordre de choses l'induction possède absolument les mêmes conditions de légitimité et les mêmes moyens de contrôle que dans l'ordre matériel. Ici comme dans le domaine des phénomènes matériels il est besoin d'une énumération sérieuse et complète, fondée sur un examen scrupuleux, et n'ayant à subir aucune contradiction ; ici, encore comme dans l'ordre matériel, peut et doit s'appliquer cet autre précepte de Bâcon, de varier, étendre, renverser, pousser, transporter l'expérience. Et l'application de ce précepte rencontrerait-elle ici par hasard des difficultés qu'elle n'aurait pas trouvées ailleurs ? N'accomplira-t-on pas dans toute sa rigueur et dans toute son étendue le précepte de Bâcon en expérimentant psychologiquement sur les différents individus, les différents âges, les différents sexes, les différentes positions sociales ? Et si l'on veut passer de la psychologie individuelle à la psychologie du genre humain, dans

cette autre branche des sciences morales, en histoire, ne trouvons-nous pas la même facilité d'application? Dans ce nouvel ordre de choses, ne nous est-il pas donné de diriger nos recherches sur les peuples, les races, les siècles, les grandes périodes de l'existence de l'humanité, et ne sont-ce pas là des moyens d'investigation et de vérification? Par de semblables recherches et un pareil contrôle, il est donc possible dans l'ordre historique d'arriver le long de la chaîne des faits aux lois du développement social, comme en psychologie aux lois du développement individuel, comme en physique aux lois du monde matériel.

Soient quelques exemples. L'observation individuelle, s'aidant du souvenir de vos premières années, vous a révélé que la réflexion ne joue qu'un rôle très-secondaire durant la première enfance, et que la plus grande part y est laissée à l'instinct. Vous variez et étendez vos recherches en les portant sur un plus grand nombre d'individus; vous les renversez en suivant dans vos investigations un ordre inverse de celui que vous aviez suivi d'abord, c'est-à-dire qu'au lieu de suivre le progrès de la réflexion en allant des plus jeunes années à un âge supérieur, vous remarquez au contraire sa manifestation de moins en moins saisissable à mesure que vous descendez de l'âge mûr à la jeunesse et de la jeunesse aux

premières années. Enfin, vous poussez et transportez vos recherches en les dirigeant non plus sur l'individu mais sur l'espèce; et, remarquant dans cette dernière sphère d'observation que les sciences, produit de la réflexion, n'ont fait au sein de l'humanité leur apparition que postérieurement aux arts, enfants de l'imagination spontanée, vous arrivez ainsi, par un procédé d'induction rigoureuse, à poser cette loi psychologique, qu'il y a dans le développement de l'activité humaine deux moments subordonnés l'un à l'autre dans cet ordre chronologique : instinct ou spontanéité, réflexion.

Par un procédé tout analogue, et que par cela même nous nous abstiendrons de décrire, on arriverait en histoire, après une série de recherches et de confrontations opérées sur les nations modernes et anciennes, sur les différentes contrées, sur les différentes époques, à ériger, par exemple, cette loi, que dans l'ordre de développement des éléments constitutifs de la civilisation humaine, l'élément religieux obtient la priorité chronologique.

Ces considérations que nous venons de présenter et les applications dont nous les avons fait suivre nous paraissent démontrer sans réplique que l'induction n'est pas un instrument moins puissant pour l'esprit dans les sciences morales que dans les sciences physiques. Nous conviendrons, si l'on veut, que jusqu'ici les lois du monde

matériel ont été mieux connues que celles du monde moral ; mais nous ajouterons que si elles ont été mieux connues, c'est qu'elles ont été mieux étudiées. L'avance qu'ont prises les sciences physiques sur les sciences philosophiques ne prouve absolument rien contre la possibilité d'appliquer aux recherches morales la même méthode qu'aux recherches naturelles. Tout, au contraire, doit porter à croire que l'application de la même méthode conduirait à de semblables résultats.

L'induction, ce puissant moyen de connaissance, a fréquemment été méconnue, et, chose singulière, par ceux-même qui s'intitulaient disciples de Bâcon et partisans des méthodes expérimentales. C'est ainsi que Locke, dans le quatrième livre de son *Essai sur l'entendement humain*, où il traite de la connaissance, de ses divers degrés et de ses différents modes, ne reconnaît que deux sortes de notions, savoir : les notions intuitives et les notions démonstratives. C'est ainsi encore que certains philosophes écossais, Dugald-Stewart, par exemple (1), dans le chapitre où il traite de l'évidence, n'admet aussi que deux genres d'évidence : l'évidence intuitive et l'évidence déductive. D'autres fois, l'induction a été confondue avec l'analogie ; ainsi l'on a dit, par exemple, que l'induction

(1) *Esquis. de philos. morale.*

et l'analogie étaient le même mode de raisonnement, avec cette distinction toutefois que l'analogie allait du semblable au semblable dans un même temps, et l'induction dans des temps différents. C'est là, à notre avis, une fausse appréciation de ces deux procédés intellectuels. Nous ne prétendons pas que l'induction soit sans rapports aucuns avec l'analogie ; nous croyons au contraire qu'il existe entre elles de nombreux liens de parenté ; mais nous pensons en même temps qu'on ne saurait raisonnablement les assimiler, ni surtout les identifier l'une à l'autre. Le jugement par analogie ne repose que sur quelques données isolées et auxquelles peut être très-souvent opposé un nombre égal de données contradictoires, tandis que le jugement par induction se fonde sur toute une série de faits qui n'admettent aucune contradiction. De cette différence en résulte une autre, c'est que les conclusions auxquelles aboutit l'analogie ne sont guères que des conjectures plus ou moins probables, tandis qu'au contraire les conclusions auxquelles aboutit l'induction sont des lois qui, bien que contingentes, apportent pourtant avec elles le caractère de certitude et d'universalité. Cette différence, que l'école écossaise n'a peut-être pas suffisamment aperçue, n'a pas échappé à Aristote, qui la signale en ces termes : Η μὲν ἐπαγώγη (l'induction) ἐξ ἁπαντων ἐπιδεικνυσιν, τό δε παραδείγμα (l'analogie) καὶ συνάπτει

καὶ οὐκ ἐξ ἁπάντων δείκνυσι (1). Encore une fois, c'est là une différence caractéristique.

L'analogie et l'induction n'épuisent pas tous les modes de raisonnement. Il y a encore la déduction, qui joue un rôle non moins important dans les connaissances humaines.

Dans l'acception la plus générale du mot, déduire, c'est tirer d'un ou de plusieurs jugements un autre jugement qui y était implicitement compris.

Il y a donc deux éléments à distinguer dans la déduction, le principe et la conséquence.

Le principe dans la déduction est susceptible de revêtir un double caractère : il peut être ou une notion intuitive, ou une notion inductive ; dans le premier cas il est rationnel et nécessaire, dans le second il est expérimental et contingent.

Si de cet axiome géométrique, que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, je tire cette conséquence, que l'un des trois côtés d'un triangle donné est moindre que la somme des deux autres, le principe d'où je pars dans mon raisonnement est une notion intuitive et nécessaire ; intuitive, parce qu'elle m'est suggérée primitivement et immédiatement par la raison ;

(1) *Analyt. prior.*, ch. 23.

nécessaire, parce que mon esprit ne peut pas ne pas y adhérer et se refuse obstinément à admettre une proposition différente ou contraire.

Si, d'autre part, de cette loi physique, *la chaleur dilate les corps et le froid les resserre*, je tire cette application, qu'une colonne de mercure ou d'alcool renfermée dans un tube capillaire pourra par son élévation ou son abaissement mesurer les variations de température, c'est encore ici une déduction; mais le principe d'où je pars ne posséde plus les mêmes caractères que le précédent. Il n'est pas intuitif, car j'ai obtenu cette loi par une série d'observations; il n'est pas nécessaire, car, après tout, je puis sans absurdité concevoir pour le monde matériel une organisation différente de celle qui existe, et de laquelle résulteraient pour les corps d'autres propriétés que leurs propriétés actuelles.

Il se rencontre fréquemment que la conclusion d'un raisonnement par déduction serve à son tour de principe donnant lieu à une nouvelle conséquence, et ainsi de suite, de telle sorte qu'il s'établisse toute une série de jugements dont chacun est principe par rapport à celui qui suit, et conséquence par rapport à celui qui précède. Le raisonnement prend alors le nom spécial de *sorite*. C'est ce que l'on peut observer dans les sciences géométriques. La géométrie tout entière n'est qu'un sorite, c'est-à-dire un

long raisonnement partant de quelques principes intuitifs et aboutissant à certaines conséquences dernières; mais entre ces principes et ces conséquences se déroule une longue chaîne de jugements soutenant vis-à-vis les uns des autres la relation que nous venons de signaler. Tant que l'esprit ne fait que parcourir quelques anneaux de cette longue chaîne, il lui est possible d'avoir présentes à la fois toutes les idées qui comblent l'intervalle entre le principe intuitif d'où il est parti et la conséquence à laquelle il est arrivé; mais s'il veut parcourir cette chaîne dans toute son étendue, alors, à mesure qu'il avance, il devient difficile, disons mieux, il devient même absolument impossible que les jugements intermédiaires ne lui échappent, et cependant il n'arrive jamais à l'esprit de douter de la légitimité des conclusions dernières auxquelles il aboutit. Bien que la mémoire ne lui rende pas présentes toutes à la fois les diverses idées qu'il lui a fallu traverser, l'esprit sait néanmoins à n'en pouvoir douter qu'il les a toutes obtenues dans leur ordre logique; il le sait, et cela lui suffit.

Quels que soient les caractères de la notion qui sert de principe au raisonnement par déduction, les conditions de légitimité de ce raisonnement sont les mêmes, savoir : d'abord que le principe d'où l'on part, qu'il appartienne à l'ordre rationnel ou à l'ordre expérimental, soit in-

contestable, et en second lieu que la conséquence ne renferme rien qui ne se trouve implicitement dans le principe. Telles sont les deux lois fondamentales auxquelles nous paraissent pouvoir se ramener toutes les règles trouvées par le péripatétisme et par la scolastique.

Le raisonnement par déduction peut affecter diverses formes. Sans nous arrêter à la description de chacune d'elles, nous dirons que toutes peuvent se ramener au syllogisme, qu'on peut appeler la forme déductive par excellence. Tout le mécanisme de cette forme se réduit à trois jugements dont deux sont nécessairement intuitifs. Ainsi, par exemple, en géométrie, on aperçoit d'une première vue au moyen d'une perpendiculaire élevée, que la somme des angles faits par deux droites qui se coupent d'une manière quelconque est égale à la somme des angles compris entre deux perpendiculaires; on sait d'ailleurs intuitivement que celle-ci est égale à deux droits, et de ces deux jugements intuitifs on obtient par déduction cette conséquence, que deux droites qui se coupent d'une manière quelconque, font une somme d'angles égale à deux droits. Les sciences exactes ne sont pas autre chose qu'une série de raisonnements de ce genre; seulement, les deux jugements intuitifs sur lesquels repose la conséquence ne sont pas toujours l'un et l'autre explicitement énoncés; dans ce dernier cas, le raisonne-

ment, au lieu de la forme syllogistique, revêt la forme enthymématique, qui est le mode d'argumentation le plus fréquemment usité. Ce ne sont pas seulement les sciences exactes qui offrent de nombreux exemples en ce genre, mais encore les discussions du barreau, ou de la tribune, ou de la presse politique. Il n'y a que les traités de logique où se trouvent sous une forme tantôt bizarre, tantôt puérile, des enthymèmes et des syllogismes que personne ne fait et qui ne sauraient trouver place dans une argumentation sérieuse.

Puisque nous avons nommé le syllogisme, il ne sera peut-être pas sans importance de faire remarquer que le terme qui, dans notre langue, sert à désigner ce mode de raisonnement, n'est pas, ainsi que l'apparence pourrait le faire croire, l'équivalent exact du mot grec συλλόγισμος. Ce dernier mot, chez les Grecs, désignait non-seulement ce que nous entendons par syllogisme proprement dit, non-seulement le raisonnement par déduction, quelle que fût d'ailleurs sa forme, mais encore toute espèce possible de raisonnement. C'est ainsi qu'Aristote (1), pour désigner l'induction, se sert de la dénomination de ὁ ἐξ ἐπαγώγης συλλόγισμος. Dans notre langue, au contraire, le mot *syllogisme* a une signification

(1) *Analyt. prior*, liv. 2, 23.

beaucoup plus restreinte. Du reste, chez les Grecs mêmes, toutes les fois que le mot συλλόγισμος n'est pas modifié par l'accession d'un autre terme, comme dans le cas précité, sans perdre sa signification générale, il sert plus particulièrement à désigner ce que la logique moderne entend spécialement par syllogisme. C'est en ce dernier sens que l'emploie Aristote dans ses divers traités de logique, et notamment dans ses *Analytiques*, dont les deux livres tout entiers (à l'exception des derniers chapitres du second livre, où il est fait mention en quelques mots de l'induction, de l'enthymème, de l'analogie et de quelques autres formes de raisonnement) sont consacrés à discuter les diverses figures de syllogisme, ses conditions de légitimité, le caractère absolu, nécessaire ou contingent des propositions dont il se compose, sa qualité et sa quantité, la valeur des termes qui le constituent, enfin la résolution des syllogismes faux et hypothétiques. Ce que Bâcon devait faire dans l'âge moderne pour le raisonnement par *induction*, Aristote l'avait fait dans l'antiquité pour le raisonnement par *déduction;* et de même que le nom du philosophe anglais est resté attaché à l'induction, celui d'Aristote est resté attaché au syllogisme. Or, toute connaissance, en quelque ordre que ce soit, étant ou inductive ou déductive, Aristote et Bâcon, sont, à ce titre, les deux législateurs de la

science. Exclusifs chacun dans leur sphère, Aristote par omission envers la méthode inductive, Bâcon par dédain et par esprit de réaction envers la méthode syllogistique, ces deux illustres génies se complètent et s'achèvent l'un par l'autre. On l'a dit avant nous : *A un seul homme, une seule tâche.* Mais ce que la nature a divisé, la science vient l'unir; et, pour ne pas sortir de l'ordre de choses qui nous occupe ici, l'éclectisme, qui n'est ni pour Bâcon contre Aristote, ni pour Aristote contre Bâcon, mais pour tous deux en ce qu'ils ont de raisonnable et de vrai, l'éclectisme concilie les méthodes rivales de l'induction et du syllogisme et réunit ces deux incomplètes analyses dans une synthèse parfaite qui fait équation à la vérité. Au reste, nous ne pensons pas plus qu'Aristote soit l'inventeur de la forme syllogistique que Bâcon de la forme inductive. Le syllogisme, comme l'induction, n'appartiennent en propre ni à Bâcon ni à Aristote, mais bien à l'esprit humain; seulement Aristote et Bâcon eurent le mérite de découvrir et de déterminer les lois de ces formes de raisonnement aussi vieilles que l'intelligence humaine. Ce n'est pas que ce mérite n'ait été contesté à Aristote. On a quelquefois agité la question de savoir si Aristote n'avait pas emprunté ses règles du syllogisme à la philosophie de l'Inde, dont certains documents lui auraient été transmis

et communiqués lors de l'expédition d'Alexandre dans la partie septentrionale de cette contrée ; et, au rapport de W. Jones, on trouve consignée dans le *Dabistan* une tradition d'après laquelle des Brahmânes auraient communiqué au philosophe grec Callisthène, qui avait suivi l'expédition d'Alexandre, un système complet de logique, que Callisthène transmit à son maître Aristote, qui se l'appropria et le fit passer dans ses écrits. Mais, d'autre part, ce qui semble militer contre cette tradition invoquée par W. Jones et établir qu'Aristote n'a pas fait à la philosophie indienne l'emprunt dont il s'agit, c'est que le syllogisme grec, type du syllogisme de notre logique moderne, n'a que trois propositions, nommées en termes techniques majeure, mineure et conclusion. Le syllogisme indien, au contraire, tel qu'il se trouve dans la philosophie Nyaya, dont l'auteur est Gotama, compte cinq jugements, savoir : *la proposition* (1), *la raison* (2), *l'exemple* (3), *l'application* (4), *la conclusion* (5). Et après tout, pourquoi l'apparition de la forme syllogistique dans la philosophie grecque ne pourrait-elle pas s'expli-

(1) *Pratidjnâ.*

(2) *Hétou* ou *apadésa.*

(3) *Oudâharan'a* ou *midars'arna.*

(4) *Oupanaya.*

(5) *Nigamana.*

quer autrement que par un emprunt fait aux philosophes indiens ? L'esprit humain n'a-t-il eu de puissance génératrice que dans l'Inde ? Et pour rester dans les limites de la question qui nous occupe, l'intelligence humaine ne pouvait-elle, ailleurs que dans l'Inde, produire tel ou tel mode de raisonnement ? Le syllogisme, comme toutes les formes de la pensée, n'appartient pas exclusivement à tel pays, à tel homme, ou à tel siècle, mais à tous ; tôt ou tard, en vertu de la progressivité de l'intelligence, cette forme devait se produire avec sa valeur propre et avec ses lois. Que cette apparition se soit faite d'abord au sein de la philosophie indienne, la chose est possible, et elle s'expliquerait par la priorité de civilisation et de développement intellectuel ; mais ici, pas plus qu'ailleurs, un simple rapport d'antériorité ne saurait être légitimement converti en un rapport de filiation.

Un autre problème plus important peut-être et moins difficile à résoudre serait de savoir laquelle des deux formes d'argumentation, de l'induction ou de la déduction, a été usitée la première. Aristote, dans le peu de lignes qu'il a laissées sur l'induction (1), résout brièvement cette question en disant que le raisonnement qui s'opère à l'aide d'un moyen terme, c'est-à-dire que le

(1) *Analyt. prior.*, lib. 2, ch. 23.

sillogisme a dû être naturellement le premier et le mieux connu : Φύσει μὲν οὖν πρώτερος καὶ γνωριμότερος ὁ διά τοῦ μέσου συλλογισμός, et résolvant en même temps une autre question, celle de la clarté relative des deux formes de raisonnement, il ajoute que la forme inductive lui paraît la plus claire : Ἡμῖν δε ἐναργέστερος ὁ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς (1). Examinons rapidement cette double assertion.

Et d'abord nous trouvons dans les écrits d'Aristote lui-même tous les éléments nécessaires à la solution de la première partie du problème. Il est certain qu'Aristote a eu de la déduction une intelligence tout autrement étendue et complète que de l'induction. Or, Aristote est le représentant le plus complet de la logique de son époque. Peut-être objectera-t-on que l'induction se trouve déjà, comme forme de raisonnement *sui generis*, dans les systèmes philosophiques indiens, bien antérieurs aux écrits d'Aristote. Mais cette objection devient de nulle valeur, si l'on songe que dans ces mêmes systèmes indiens la déduction se rencontre également, avec cette différence que le raisonnement par déduction s'y trouve sous une forme aussi rigoureuse que possible, tandis que l'induction (anoumâna), telle que la présente la philosophie *sa'nkhya*, est loin de posséder la rigueur de

(1) Arist., ibid.

l'induction bâconnienne et se réduit à une espèce d'*inférence* fondée sur une association d'idées, telle que, par exemple, la pluie inférée de l'aspect des nuages rassemblés dans l'air, ou le feu inféré de la fumée qui s'élève sur une colline, ou encore la couleur d'une fleur induite de son odeur. Encore une fois, ce n'est pas là la véritable induction; elle n'existe pas sous sa forme complète et rigoureuse dans la philosophie indienne, tandis que le raisonnement par déduction s'y retrouve aussi correct et aussi rigoureux qu'aujourd'hui. Que si l'on nous opposait l'emploi fréquent de l'induction dans les écrits de Platon, nous répondrions à cela que, pour notre part, nous n'avons trouvé nulle part dans les écrits de Platon, l'induction sévère et rigoureuse de la logique moderne, mais seulement une induction à l'état d'enfance et partant d'imperfection : nous pensons qu'on pourrait avec justesse appliquer à la forme de raisonnement qui prédomine dans les écrits de Platon, ces paroles d'Aristote que nous avons déjà citées : Συνάπτει, οὐκ ἐξ ἁπάντων δείκνυσι (1). Cette forme mériterait donc plutôt la dénomination d'analogie que celle d'induction. Que le raisonnement par analogie ait précédé le raisonnement par déduction, nous l'accordons bien volontiers; mais,

(1) *Analyt. prior.*, l. 2, c. 24.

nous le répétons, l'analogie n'est pas l'induction, malgré l'identification que certains philosophes en ont faite; ou, si on lui donne ce nom, il faudra bien reconnaître que c'est l'induction à l'état d'ébauche imparfaite. Or, nulle part, ni dans l'antiquité grecque, ni dans la période de la scolastique, nous ne trouvons la véritable induction avec ses procédés et sa méthode sévères; pour la trouver il faut suivre le cours des âges jusqu'à Bâcon, c'est-à-dire jusqu'au début de l'âge moderne, tandis que le syllogisme était, au temps d'Aristote, ce qu'il est aujourd'hui. Ceci nous paraît prouver jusqu'à la dernière évidence que la forme déductive a précédé la forme inductive, et l'assertion d'Aristote nous paraît parfaitement vraie sur ce premier point.

Quant à la seconde question, celle de savoir laquelle des deux formes de raisonnement est la plus claire, Aristote nous semble l'avoir résolue d'une manière trop sévère pour la déduction et le syllogisme. Nous estimons les deux formes de raisonnement également claires. Peut-être était-il plus aisé à l'esprit humain de tirer d'un principe général les conséquences qu'il recélait, que de s'élever laborieusement à travers une longue série d'observations et d'expériences à des lois physiques ou morales, et c'est pourquoi la déduction a précédé nous ne disons pas l'analogie, mais l'induction. Mais la

forme inductive une fois trouvée, la facilité d'application et la clarté étaient la même des deux parts. D'ailleurs, l'une de ces deux formes fût-elle plus claire que l'autre, ce serait une erreur grave, à notre sens, que de croire pouvoir remplacer indifféremment l'une par l'autre. Aristote lui-même a parfaitement caractérisé le rôle spécial de chacune d'elles (1), quand il a dit : Μανθάνομεν ἢ ἐπαγωγῇ ἢ ἀποδείξει· ἔστι δὲ ἡ μὲν ἀποδείξις ἐκ τῶν καθ'ὅλου, ἡ δ'ἐπαγωγὴ ἐκ τῶν κατὰ μέρος. « Toute connaissance est ou inductive ou déductive ; la déduction a son point de départ dans le général, l'induction dans le particulier. » Il ne saurait donc y avoir ici d'échange possible. L'induction et la déduction sont choses distinctes, ayant chacune leur rôle propre et spécial, et ne pouvant se prêter à aucune espèce de permutation. Essayez de remplacer l'induction par la déduction dans les sciences expérimentales, et vous aboutirez à des résultats semblables à ceux contre l'illégitimité desquels Bâcon protestait avec une si judicieuse énergie dans les premiers apophtegmes de son *Organum*. Essayez de remplacer la déduction par l'induction dans les sciences exactes, et aussitôt vous substituez le relatif à l'absolu, le contingent au nécessaire, et les sciences exactes s'évanouissent.

(1) *Analyt. post.*, lib. 1, cap. 18.

Néanmoins, malgré la distinction qui vient d'être signalée, nous n'oserions pas affirmer que l'induction et la déduction soient tout-à-fait étrangères l'une à l'autre, et comme les pôles opposés du raisonnement. On l'a dit quelquefois, et cette opinion est aussi la nôtre, la déduction se retrouve au fond de toute induction. Tout raisonnement par induction s'appuie sur une majeure sous-entendue, et cette majeure c'est la croyance mentale à la généralité et à la stabilité des lois de l'univers physique et moral. Ainsi, par exemple, quand nous affirmons que l'intensité d'une lumière placée à une distance moitié moindre est quadruplée, c'est bien, à la vérité, parce qu'une série d'observations et d'expérimentations nous a mis en possession de cette loi, que les intensités d'une même lumière à différentes distances sont en raison inverse des carrés de ces distances, et c'est ici l'induction; mais cette affirmation est irrésistiblement accompagnée d'un autre jugement mental qui est celui-ci, savoir que cette propriété s'étend à tous les temps et à tous les lieux, et ce dernier jugement n'est autre chose qu'une déduction fondée sur ce principe : La nature se gouverne par des lois uniformes. Nous allons plus loin, et avançant ici une opinion qui nous est propre et que nous ne sachions pas avoir encore été émise, nous ajoutons que l'induction se retrouve à son

tour au fond de toute déduction. En effet, de deux choses l'une : ou la déduction part d'un principe expérimental et contingent, et alors la chose est évidente, puisque ce principe a été obtenu par voie inductive ; ou bien la déduction repose sur un principe rationnel et nécessaire, et dans ce second cas la conséquence tirée de ce principe n'est légitime qu'à la condition de cette croyance mentale, savoir, que ce principe est au fond de toutes les consciences, et que si l'on se donnait la peine d'observer et d'expérimenter à cet égard, on le retrouverait chez tous les hommes ce qu'il est chez nous-mêmes. Eh bien ! n'est-ce pas là une induction implicite ? L'induction et la déduction, bien que formes de raisonnement diverses, ne sont donc point tellement étrangères l'une à l'autre qu'elles ne se pénètrent mutuellement.

L'induction et la déduction se partagent le domaine entier des sciences. A l'induction, les sciences expérimentales ; à la déduction, les sciences abstraites. Toute science expérimentale se résume en quelques lois générales, lesquelles ont été obtenues par voie inductive ; telles, par exemple, la physique et les sciences naturelles. D'autre part, toute science abstraite part de certains principes nécessaires d'où l'on déduit des conséquences qui participent du même caractère de nécessité ; telles, par exemple, la morale, la géométrie. Quant à

l'analogie, elle est sévèrement bannie des sciences abstraites, mais elle prend place à côté de l'induction dans les sciences expérimentales, et elle la supplée toutes les fois que, faute de recherches ou de données suffisantes, l'esprit ne peut arriver à découvrir des lois uniformes et générales. Mais l'esprit ne saurait se reposer dans l'analogie; en toutes choses il tend à la découverte et à la connaissance des lois. Aussi, à mesure que les sciences expérimentales se dégagent de l'analogie et procèdent davantage par une sévère et rigoureuse induction, elles passent de plus en plus du rang de sciences conjecturales au rang de sciences incontestables; car là où des lois générales et uniformes succèdent à quelques observations isolées et partielles, là aussi à la probabilité succède la certitude.

DE LA VOLONTÉ,

DE SES CARACTÈRES ET DE SES RAPPORTS

AVEC LA SENSIBILITÉ ET L'INTELLIGENCE.

Le problème de la volonté est un problème complexe. Il faut d'abord s'enquérir si cette puissance de vouloir est bien réellement dans l'esprit humain, et, dans le cas d'une solution affirmative, se demander avec quels caractères et dans quelle mesure elle s'y trouve. Il faut ensuite remonter autant que possible à l'époque où les phénomènes, produits de cette faculté, ont fait une première apparition sérieuse sur le théâtre de la conscience, et rechercher de quel état psychologique cette apparition a pu être précédée. Il faut enfin assister aux développements de cette faculté, la suivre dans chacune de ses phases durant l'existence psychologique de l'homme, et signaler les rapports qu'elle soutient vis-à-vis les autres puissances de l'esprit humain. Tels sont les points capitaux

que présente la question de la volonté, et qu'on retrouve au reste dans toute recherche concernant les facultés de l'esprit humain.

La première partie du problème se résout aisément et comme d'elle-même. La volonté est-elle une faculté réelle de l'esprit, ou bien ne serait-ce là qu'une puissance imaginaire, un terme sans valeur, un mot vide de sens et ne correspondant à rien de véritablement existant ? La réponse se trouve dans toutes les langues du monde, anciennes et modernes, mortes ou vivantes, lesquelles, sans exception d'aucune, possèdent ce terme : *vouloir*. Elle se trouve encore dans la conscience individuelle de chacun de nous, laquelle nous atteste la présence en notre esprit de certains phénomènes qui ne peuvent être confondus ni avec la sensation, ni avec le désir, ni avec le jugement, et qui, en vertu de cette irréductibilité, constituent une classe particulière de faits psychologiques auxquels la langue vulgaire a donné les noms de résolutions, déterminations, et que la langue psychologique appelle du nom technique de *volitions*. Or, une classe quelconque de phénomènes ne peut exister au sein de l'esprit qu'en vertu d'une certaine puissance ou faculté. Ainsi, par exemple, il est bien évident que s'il y a dans l'esprit des jugements, des souvenirs, des sensations, c'est que l'esprit a reçu de la nature la propriété de juger,

de se souvenir, de sentir. Si donc un ordre quelconque de faits psychologiques n'est et ne peut être qu'en vertu d'une certaine puissance ou faculté spéciale, si d'autre part ce qu'on nomme *volitions* sont des faits psychologiques revêtus de caractères qui empêchent de les ramener aux autres phénomènes de conscience, il faut bien reconnaître à ces faits un principe, à ces phénomènes une faculté, à ces effets une cause. Ce principe, cette faculté, cette cause, c'est la volonté.

Maintenant, est-il bien certain que les volitions constituent un ordre de faits spécial, et l'irréductibilité que nous invoquons ne serait-elle pas plus imaginaire que réelle? Examinons; et pour procéder expérimentalement, c'est-à-dire par une méthode qui nous conduise à des résultats incontestables, passons rapidement en revue les phénomènes généraux qui se produisent sur le théâtre de la conscience, et à mesure que chacune de ces classes de phénomènes apparaîtra, essayons, s'il se peut, de lui identifier la volition. Si la nature des choses se refuse obstinément à l'identification tentée, il faudra bien alors reconnaître que les volitions constituent au sein de la conscience un ordre spécial et irréductible.

Tous les phénomènes de conscience nous paraissent pouvoir se ramener aux classes suivantes : sensations, perceptions extérieures, sentiments, perceptions internes,

perceptions rationnelles. Eh bien! nous le demandons, y a-t-il là quelque chose qui puisse, nous ne dirons pas être identifié, mais même être le moins du monde assimilé à la volition? Qu'y a-t-il de commun entre vouloir et connaître, vouloir et sentir? Sans doute il y a du vouloir au fond de toute connaissance réfléchie. Il y a plus; ôtez le vouloir, et la connaissance réfléchie disparaît du théâtre de la conscience pour n'y plus laisser que la pensée instinctive. Mais de ce que connaître réflexivement présuppose le vouloir, il ne s'ensuit pas qu'il faille identifier ces deux phénomènes; il y a là alliance, mais non absorption de l'un par l'autre. Chacun d'eux conserve son intégrité; seulement, dans le cas dont il s'agit, connaître est l'élément essentiel du fait complexe de conscience, tandis que vouloir n'en est que l'élément conditionnel. Maintenant y a-t-il quelque chose de commun entre vouloir et sentir? Pas davantage. Sans doute, primitivement et au début des facultés mentales, on ne veut qu'autant qu'on ait senti; et d'autre part il est difficile de sentir sans qu'aussitôt le vouloir ne vienne s'y ajouter; mais ici encore c'est une simple alliance qu'il faut admettre, non une confusion. Sentir n'est pas plus vouloir, que vouloir n'est connaître ou que connaître n'est sentir. Ce sont là trois choses inséparables tout à la fois et distinctes; c'est l'unité humaine dans la triplicité. Peut-être

nous opposera-t-on le désir, qui est une forme de la sensibilité et que, par un abus de langage, on confond quelquefois avec la volonté .Mais entre le désir et la volonté il y a toute la distance de la fatalité à la liberté, c'est-à-dire un abîme. Un désir se produit en moi; ai-je été maître de le faire naître et le suis-je de le faire cesser ? Dépend-il de moi qu'il soit plus ou moins violent, plus ou moins durable ? La réponse de la conscience à cet égard n'est nullement équivoque. Il n'est point du tout en mon pouvoir que ce désir soit ou ne soit pas; qu'il existe dans telle mesure ou dans telle autre. Mais ce que ma conscience m'atteste comme dépendant de moi, c'est la puissance d'obéir à ce désir ou de lui résister, c'est le pouvoir d'agir en sens inverse de ce désir ou de lui céder, en un mot c'est la faculté de me déterminer d'une manière conforme ou contraire au désir qui me sollicite. Or, cette faculté, c'est la volonté. La volonté accorde ou refuse satisfaction au désir, et par cela seul elle ne saurait être confondue avec lui. Le désir est fatal, la volonté est libre, et cette opposition de caractères met obstacle à toute espèce d'identification.

Nous n'ignorons pas que ce caractère de liberté a été parfois contesté à la faculté de vouloir, et que, moyennant cette négation, on a ramené la volonté, en tant que fatale, à n'être plus que le désir, c'est-à-dire une forme

de la sensibilité. Qu'on nous permette d'ajourner nos réponses à des objections que nous ne prétendons pas éluder, mais qu'il n'entre pas dans notre plan d'aborder en cet instant. Néanmoins, comme il importe dès à présent de constater d'une manière irréfragable le véritable caractère de la volonté, nous allons entrer dans quelques considérations qui, sans répondre spécialement à telle ou telle des objections qu'on a coutume de soulever en cette matière, nous paraissent de nature à résoudre clairement le problème.

Deux ordres de preuves peuvent être invoqués pour établir et constater le caractère de liberté attaché à la faculté de vouloir : l'ordre historique, l'ordre psychologique.

Le mot de liberté, de volonté libre, de libre arbitre, existe dans toutes les langues du monde. Dans les institutions de tous les peuples vous rencontrez des lois et des châtiments. Dans les relations de la vie sociale, vous trouvez l'estime ou le mépris, la louange ou le blâme départis à certaines actions. Eh bien ! tout cela ne prouve-t-il pas la croyance unanime des hommes à l'existence du libre arbitre ? Que signifierait ce mot de liberté s'il ne répondait à quelque chose de réel ? Quel sens auraient les lois et les peines, l'estime ou le mépris, la louange ou le blâme, s'il n'y avait réellement rien à estimer ou à

blâmer, rien à prévenir, rien à punir? Or, le blâme ou l'estime seraient-ils départis à des actes fatals? La loi interdirait-elle et punirait-elle des actes fatals? Le nom de liberté aurait-il été créé pour désigner des actes fatals? Si donc dans toutes les langues du monde le mot de liberté existe; si donc dans toutes les institutions sociales se rencontrent les lois et les châtiments; si donc dans toutes les relations de la vie se retrouvent le blâme et l'éloge, c'est que le genre humain tout entier a cru et continue de croire que la volonté est libre. Un sceptique du dix-septième siècle, Bayle, a essayé, il est vrai, d'infirmer la preuve tirée de la punition du crime. « Cette » preuve (dit-il) n'est pas aussi forte qu'elle le paraît. » Car, encore que les hommes soient persuadés que les » machines ne sentent point, ils ne laissent pas de leur » donner cent coups de marteau quand elles sont détra- » quées, s'ils jugent qu'en aplatissant une roue ou une » autre pièce de fer ils les remettent au train ordinaire. » Ils feraient donc fustiger un coupeur de bourse quand » même ils sauraient qu'il n'a point de liberté, pourvu » que l'expérience leur eût appris qu'en faisant fouetter » les gens, on empêche de continuer certaines actions. » Telle est l'objection de Bayle; mais elle s'évanouit devant le plus léger examen, si l'on fait attention que la société punit le crime non-seulement comme nuisible, mais

encore comme mauvais en soi, et comme ayant pu être évité par celui qui l'a commis. Tout châtiment social repose sur ce triple principe : le démérite de l'acte, sa nuisibilité, la liberté de l'agent. Que nous importe après cela de rechercher ce que l'humanité pourrait faire ou ne pas faire dans telle hypothèse où il plait à Bayle de la placer arbitrairement ? Il nous suffit de savoir de quelle manière les choses se passent en réalité. Eh bien ! la moindre observation nous révèle que le crime est puni, non seulement en tant que nuisible, mais encore en tant qu'ayant pu ne pas être commis, c'est-à-dire en tant que produit d'une volonté libre. L'humanité est ainsi faite, et toutes les subtilités de Bayle viennent échouer contre cette incontestable réalité. Accusera-t-on le genre humain tout entier d'erreur et d'illusion sur ce point? A la bonne heure, mais s'il y avait là erreur et illusion, les objections soulevées depuis tant de siècles par les diverses écoles philosophiques contre l'existence du libre arbitre auraient bien dû, ce nous semble, ramener la croyance générale à la vérité. Or, il se trouve au contraire que le genre humain a persisté et persiste dans sa croyance. Et faites bien attention qu'il ne s'agit pas ici d'une question ardue, interdite au vulgaire des hommes et abordable aux seuls philosophes ; il s'agit, au contraire, d'un fait que chacun, vulgaire et philosophes, peut très-bien

vérifier sur soi-même. Le genre humain était donc parfaitement compétent à résoudre le problème, et il l'a résolu par l'affirmative.

Maintenant, la solution psychologique concorde-t-elle avec la solution historique ? On peut le prévoir ; néanmoins, examinons.

Deux choses sont à rechercher : la première, à quels signes caractéristiques se reconnaît la liberté ; la seconde, si l'acte volontaire est marqué de ces mêmes signes.

Pour qu'un acte soit libre, deux conditions sont indispensables, savoir : d'abord qu'il y ait eu réflexion de la part de l'agent, et en second lieu que l'agent se soit trouvé dans une situation d'esprit telle qu'au moment où s'opérait en lui la résolution de faire cet acte, il sentît en son esprit le pouvoir de prendre une détermination différente ou même opposée. A cette double condition, il y a liberté.

Eh bien ! existe-t-il ou n'existe-t-il pas en nous des phénomènes revêtus du double caractère qui vient d'être signalé ? Le moindre retour sur nous-mêmes suffit pour nous convaincre qu'il se passe dans l'esprit tout un ordre de faits marqués de ce double signe. J'entreprends, par exemple, l'étude des sciences géométriques. Apparemment, j'ai eu des motifs pour l'entreprendre ; ces motifs ont pu être tels ou tels ; leur nature importe peu ici ;

mais ce qui importe, c'est qu'ils ont existé. Voilà donc ici la première des deux conditions énoncées : la réflexion. En outre, n'étais-je pas le maître de me déterminer affirmativement ou négativement quant à l'étude qu'il s'agissait d'entreprendre? Sans doute de puissantes raisons ont pu me porter vers cette étude; mais il n'en est pas moins vrai que, au moment où je me déterminais à l'entreprendre, à la conscience que j'avais de cette détermination se joignait en mon esprit la conscience du pouvoir où je me sentais de ne la point prendre ou d'en prendre une dans un sens opposé; à telle enseigne que maintenant même que cette étude est entreprise, je me sens encore le pouvoir de l'interrompre, de la suspendre, d'y renoncer même et de me livrer à un tout autre genre de travail. C'est ici le second caractère requis, savoir : le pouvoir de se déterminer pour ou contre. Or, ce que nous disons de cet exemple s'appliquerait indistinctement à tout autre, et les deux caractères signalés apparaîtraient surtout avec une lumineuse évidence dans la sphère des actes moralement mauvais ou moralement bons. La volonté est donc libre.

Mais si la volonté est libre, l'est-elle toujours? Car, après tout, on pourrait accorder l'existence d'une certaine classe de volitions marquées du double caractère énoncé, et prétendre qu'à côté de ces volitions il en existe

d'autres auxquelles ce caractère manquerait, et qui, par conséquent, seraient purement fatales. C'est ici le point le plus délicat du problème et en même temps le plus important peut-être par les conséquences morales et sociales qui pourraient en être déduites.

Nous avertissons que nous prenons l'homme, non tel qu'il a pu être dans son enfance et ses premières années, mais tel qu'il est actuellement à l'état d'homme fait. Eh bien! nous pensons qu'envisagé dans ces conditions l'homme est libre, toujours libre, sauf toutefois le cas de folie bien constatée ou d'idiotisme complet. Hors de ces deux exceptions, qu'il faut bien reconnaître, mais qu'il ne faut pas étendre au-delà de leurs limites réelles, la volonté nous paraît n'être jamais dépossédée du caractère de liberté. Il n'est aucun de nous peut-être qui ne se soit trouvé au moins une fois en sa vie sous l'influence d'une de ces violentes passions qui vous entraînent à des actes nuisibles ou coupables. Eh bien! nous le demandons, ces passions, quelque violentes qu'elles fussent, exerçaient-elles sur vous un empire assez tyrannique pour anéantir complètement en vous la réflexion et le libre arbitre? Sans doute, dans de semblables situations, la réflexion ne calculait pas avec le même calme qu'à l'état normal de l'esprit; sans doute encore le libre arbitre avait à soutenir une effroyable lutte; mais, bien

qu'obscurcie, la raison n'était pas éteinte, et quoique rudement combattu, le libre arbitre n'était point pour cela enchaîné. Et ce qui le confirme, c'est qu'il a pu nous arriver de triompher dans de semblables combats. Que si, au contraire, nous étions vaincus, la satisfaction donnée à la passion ne tardait pas à être suivie dans notre esprit de repentir et de regret ; ce qui prouve que nous nous sentions maîtres d'agir autrement ; à tel point qu'en semblable occurrence nous prenons souvent vis-à-vis nous-mêmes et notre conscience l'engagement de vaincre à l'avenir, tant est puissant le sentiment que nous avons de notre liberté.

Ici encore l'épreuve de la conscience universelle vient confirmer le témoignage de la conscience individuelle. Que se passe-t-il, de grâce, devant les tribunaux, toutes les fois qu'un crime a été commis sous l'influence d'une des causes que nous venons de mentionner ? La justice humaine absout-elle le coupable parce qu'il a agi sous l'influence d'une violente passion ? Aucunement. La justice humaine, en ces sortes d'occasions, se montre moins sévère, et à bon droit, parce qu'elle juge que l'agent n'avait pas l'usage complet et réglé de sa raison, et partant de sa liberté ; mais elle punit néanmoins, et à bon droit aussi, parce qu'elle juge en même temps que ni la raison, ni la liberté n'ont complètement manqué

au coupable. Je n'ignore pas que maintes fois dans les débats judiciaires comme dans les disputes philosophiques on a allégué des penchants irrésistibles. C'est là un mot dont, en ces derniers temps, on a beaucoup usé et abusé. Il n'y a point pour l'homme de penchants irrésistibles. Le plus irrésistible de tous les penchants serait certainement l'amour de la vie; eh bien! à tel instant que l'on voudra et dans telle situation que vous le supposiez, au sein des plus douces prospérités comme au milieu des plus affreux malheurs, l'homme sent en soi, nous ne disons pas le désir, mais le pouvoir moral d'y mettre fin. Dans l'ordre des êtres, l'homme est le seul à qui il arrive d'imposer lui-même un terme à son existence, parce qu'il est le seul qui soit libre; et le suicide, cet horrible abus de la liberté, est en même temps la preuve la plus éclatante de cette liberté. Quant aux autres penchants, quelque violents qu'on les suppose, il ne nous arrive jamais d'y céder sans savoir dans notre ame et conscience que nous pourrions résister. Nous ne voulons pas dire que cette résistance soit toujours chose aisée, surtout si, par une longue condescendance, nous avons laissé prendre au penchant trop d'empire. Mais alors même, et nous en appelons ici à la conscience de chacun de nous, alors même nous pensons que, moyennant un effort de volonté proportionné à la violence de

la passion, le triomphe n'est pas impossible. Il ne faut pour cela que vouloir fortement. Et qu'on ne nous accuse pas de ne tenir aucun compte de la faiblesse humaine; nous la faisons entrer dans le calcul que nous entreprenons ici des puissances du libre arbitre; mais, tout en reconnaissant sa fâcheuse influence dans nos déterminations morales, nous pensons que, soit par indulgence pour soi-même, soit par une fausse appréciation de l'esprit humain, on exagère fréquemment la part du penchant et de la passion. Ces penchants que vous alléguez comme si impérieux, ces passions que vous dites si tyranniques, où ont-elles puisé leur force, sinon dans une lâche et molle condescendance de votre volonté? Rentrez un instant en vous-même et interrogez votre passé. Elles n'ont point toujours été toutes-puissantes ces passions par lesquelles vous vous plaignez d'être aujourd'hui dominé. Elles n'étaient d'abord que d'humbles solliciteuses; mais avec le temps elles se sont prévalues de vos incessantes concessions, et leur exigence s'est accrue en raison de votre facilité. Si donc aujourd'hui elles vous poussent à des actions honteuses ou criminelles, ne vous en prenez pas à la fatalité; n'accusez que vous-même. Vous pouviez étouffer ces monstres au berceau; et au lieu de cela, vous les avez nourris et caressés dans votre sein; vous les avez élevés avec complai-

sance ; et vous venez vous plaindre d'une tyrannie qui n'est que votre ouvrage ! Eh bien ! tout subjugué que vous soyez sous l'empire de ces penchants, vous n'êtes encore qu'un esclave volontaire. Rentrez en vous-même, interrogez votre conscience, et dites si par un glorieux effort il ne vous est pas possible de briser votre chaîne? Vous le pouvez, vous dis-je, et pour cela vous n'avez qu'à vouloir.

Le caractère de liberté que nous avons entrepris de décrire établit une profonde ligne de démarcation entre la volonté, à laquelle il appartient, et le désir, qui est fatal. Toutefois, il y a une telle connexité entre les diverses facultés de l'esprit humain, que leur action à toutes est simultanée. Ainsi, un fait sensible ne peut se produire dans la conscience, sans qu'aussitôt à l'exercice de la sensibilité vienne se joindre celui de la volonté et de l'intelligence. Ainsi encore, tout phénomène intellectuel est accompagné dans l'esprit d'une manifestation de la sensibilité et de la volonté. Eh bien ! il en est de même de l'activité volontaire ; pas plus que les autres facultés de l'esprit elle ne se déploie isolément. Sans doute, un fait volontaire est parfaitement distinct d'un fait intellectuel et d'un fait sensible ; mais néanmoins il n'y a pas plus de fait volontaire sans un élément intellectuel et sensible, qu'il n'y a de fait sensible sans un élément

intellectuel et volontaire, ou de fait intellectuel sans un élément volontaire et sensible. Sans doute encore, une volition, considérée en elle-même, est un fait simple, parfaitement indécomposable. Mais pour saisir ainsi un fait volontaire à l'état de simplicité, il faut qu'une analyse scientifique l'aille chercher jusque dans les profondeurs de la conscience et le dégage du milieu des autres éléments psychologiques avec lesquels il s'y trouve confondu. Alors seulement vous aurez le fait pur et simple du vouloir ; mais vous ne l'obtiendrez ainsi que par un procédé scientifique, tandis que dans la réalité, au lieu d'exister à l'état de simplicité, il existe à l'état de complexité et de combinaison, mêlé qu'il se trouve à l'élément intellectuel et à l'élément sensible. En effet, il ne saurait y avoir de volonté réelle, c'est-à-dire de volonté libre, qu'à la condition de la réflexion ou de la raison, et d'autre part il n'y a lieu à la production d'un acte de vouloir dans l'esprit qu'à la condition d'une inquiétude, d'un besoin, d'un désir. L'élément sensible, savoir, le désir, est donc la condition chronologique de la volition, comme l'élément intellectuel, savoir, la réflexion, la délibération, le jugement, en est la condition logique. Il y a là, comme on voit, profonde intimité, étroite alliance ; mais non identité, ni confusion.

Cette confusion néanmoins a été faite quelquefois. Ainsi, Spinoza absorbe la volition dans le désir, et par là anéantit d'un seul coup la personnalité humaine. Ainsi, Condillac réduit aussi la volonté à n'être que le désir, et, comme dans son système le désir n'est que sensation, la volonté avec ses produits se ramène ainsi en définitive à la sensation. Et remarquez bien que dans la théorie de Spinoza et de Condillac cette confusion n'est pas chose accidentelle, mais bien chose nécessaire. Spinoza absorbant en Dieu la nature et l'homme, la personnalité humaine eût été un obstacle à cette absorption, et son système exigeait impérieusement la destruction de cette personnalité. Aussi, Spinoza opère-t-il cette destruction en ramenant la volonté au désir. De son côté, Condillac avait annoncé que non-seulement toutes les idées, mais encore toutes les facultés dérivent de la sensation. Or, la volonté, c'est-à-dire cette énergie propre de l'esprit humain, qu'une observation impartiale nous démontre ne relever que d'elle-même, se prêtait difficilement à cette réduction. Que fait Condillac? Au moyen d'une équivoque trop souvent admise dans le langage vulgaire, mais que réprouve le langage scientifique, il identifie la volonté avec le désir, phénomène sensible, et ce premier pas une fois fait, il lui devient très-aisé de ramener la volonté à la sensation. « Je veux,

» dit Condillac (1), signifie, je désire, et rien ne peut » s'opposer à mon désir; tout doit y concourir. Telle est, » au propre, l'acception du mot volonté. Mais on est dans » l'usage de lui donner une signification plus étendue, » et l'on entend par volonté une faculté qui comprend » toutes les habitudes qui naissent du besoin, les désirs » les passions, l'espérance, le désespoir, la crainte, la » confiance, la présomption et plusieurs autres dont il » est facile de se faire des idées. » Or, nous le demandons, une telle description du phénomène de la volonté n'est-elle pas la négation même de ce phénomène ? Si la volonté n'est que le désir; si d'autre part le désir, comme le dit Condillac, n'est que la direction de nos facultés intellectuelles, imagination, mémoire, réflexion, sur les objets dont nous sentons le besoin ; si d'ailleurs l'imagination, la mémoire, la réflexion ne sont que des modifications de l'attention, laquelle à son tour n'est qu'une transformation de la sensation, il n'y a, en dernière analyse, dans le phénomène de la volonté que sensation. Or, qu'est-ce que la sensation, sinon le résultat fatal du commerce de l'esprit avec la nature par l'intermédiaire des organes ? Si donc vouloir n'est autre chose que sentir, l'esprit humain est dépouillé de l'activité

(1) *Logique*, ch. 8.

originelle qui lui est propre, et le voilà réduit à n'être plus que l'esclave ou l'agent passif de la nature extérieure. Sa liberté, sa personnalité, sa moralité, sa responsabilité lui sont ravies du même coup, et il ne lui reste plus que la propriété de réfléchir en lui-même les impressions transmises du dehors. Eh bien ! nous le demandons, est-ce là l'esprit humain tel qu'une psychologie consciencieuse et impartiale nous le révèle ? Nullement. L'observation de notre nature morale nous révèle au contraire que l'être qui en chacun de nous constitue le *moi* est doué d'une activité personnelle et non empruntée à la nature extérieure. L'esprit s'apparaît à lui-même comme une force indépendante et maîtresse d'elle-même, νοῦς αὐτοκράτης, ainsi que le dit si fidèlement tout à la fois et si énergiquement la langue grecque. Que dans les limites de notre constitution actuelle, c'est-à-dire à l'état humain, cette force n'entre en exercice qu'après y avoir été provoquée par l'action de la nature extérieure, c'est ce qu'il faut reconnaître, et c'est ici le côté vrai et légitime de la philosophie sensualiste; mais de ce que l'action du *moi* est chronologiquement subordonnée à l'action du *non-moi* matériel, il ne s'ensuit en aucune manière que ces deux actions se confondent et que l'une doive se perdre et s'absorber dans l'autre. Il en est ici de la volonté comme ailleurs de l'intelligence. Tout fait volon-

taire comme tout fait intellectuel présuppose au début un antécédent sensible ; mais il y a là purement et simplement antériorité du phénomène sensible relativement au phénomène intellectuel ou volontaire ; antériorité, disons-nous, et non pas génération, deux choses qu'il faut bien se garder de confondre.

La sensibilité n'est pas la seule faculté de l'esprit dont l'action soit simultanée à celle de la volonté ; il y a encore l'intelligence. D'une part, l'acte de volition ne se produit qu'à l'occasion d'un besoin, d'un désir ; d'autre part, il n'a lieu qu'à la condition d'un acte de réflexion ou de délibération, c'est-à-dire d'un phénomène intellectuel. Otez le désir ou le besoin, c'est-à-dire l'élément sensible, il n'y a plus lieu à la volition de se produire. Otez la réflexion, la délibération et le jugement, c'est-à-dire l'élément intellectuel, et il n'y a plus, à proprement dire, acte de volonté ; ou bien il faudrait dire qu'il y a une volonté fatale, ce qui nous paraît une contradiction dans les termes, la volonté étant, à notre sens du moins, essentiellement libre. L'élément intellectuel, pas plus que l'élément sensible, ne constitue le fait du vouloir ; mais, sans le constituer, il en est une condition. Je veux, et je ne veux librement, que parce que ma détermination a été précédée de réflexion, de délibération, de jugement. Le fait intellectuel est donc un élément

qu'il ne faut pas méconnaître dans la production du phénomène de volonté ; mais, tout en l'admettant, il ne faut pas non plus lui accorder une importance exclusive et confondre l'essence même du phénomène avec ce qui n'en est qu'une condition. Or, cette erreur a été faite et s'est plus d'une fois reproduite. Nous avons vu Spinoza et Condillac identifier la volition au désir. Collins (1) n'opère pas précisément la même confusion entre la volition et le jugement ; mais il asservit la volition au jugement. Toute sa théorie peut se résumer en ces termes : « Nous ne voulons qu'en vertu d'un motif, et nous ne faisons pas ce motif ; il se produit en nous fatalement ; donc notre volition et l'acte qui en est la suite sont marqués dumême caractère de fatalité. » C'est là une des objections les plus spécieuses qui aient été faites contre l'existence du libre arbitre. Mais un simple retour sur nous-mêmes suffit à nous convaincre que les choses ne se passent point ainsi que le prétend Collins, et que l'intime connexité qu'il établit entre le jugement et la volonté est purement imaginaire. Le jugement pré-

(1) Collins (Antoine) pupille de Locke, né en 1675 à Heston, comté de Middlesex. — Son traité intitulé : *Recherches sur la liberté de l'homme*, fut publié à Londres en 1717, et plus tard réfuté par Clarke.

cède, il est vrai, la détermination, mais il ne la constitue ni ne la contraint. Un motif, quelque puissant qu'il soit, ne détermine pas nécessairement la volonté; c'est au contraire la volonté qui se détermine librement pour ce motif. Après que j'ai jugé que telle chose doit être faite, je me sens tout aussi maître qu'auparavant de me déterminer pour le oui ou pour le non. Si ma résolution est affirmative, il ne faudra pas dire que le motif m'a déterminé, il faudra dire que je me suis déterminé pour le motif. Si elle est négative, il ne faudra pas dire, ainsi qu'on l'a objecté quelquefois, que ce serait là un effet sans cause; car dans ce second cas comme dans le premier ma volonté est elle-même et elle seule l'unique cause de ma détermination. Et, pour reproduire ici un exemple qui a été fréquemment apporté en cette matière, nous supposons un homme placé à l'embranchement de deux routes qui toutes deux peuvent le conduire au but où l'appelle un puissant intérêt, mais avec cette différence, que l'une de ces routes l'y conduira en peu d'instants, et l'autre en un temps beaucoup plus long. Les fatalistes, et Collins à leur tête, prétendront que de ces deux routes l'homme que nous supposons prendra nécessairement la plus courte. Eh bien! nous aussi nous croyons qu'il la prendra et qu'en cela il fera très-bien; mais ce que nous nions, d'après le témoignage

de la conscience, c'est qu'il la prenne *nécessairement*. Il aura beau juger qu'il lui importe d'arriver le plus vite possible au but proposé; même après ce jugement porté, il n'en restera pas moins le maître de prendre, si bon lui semble, le plus long des deux chemins. Et de ce qu'il prendrait le plus court, il ne s'ensuivrait pas du tout qu'il ait agi nécessairement; car la liberté réside tout entière dans le pouvoir intime de se déterminer dans un sens ou dans un autre, et ce pouvoir il le sentait en lui-même, il en avait pleine et entière conscience. L'acte dont il s'agit dans l'exemple proposé est donc un acte parfaitement libre. La volonté s'y trouvait placée entre deux motifs qui la sollicitaient bien inégalement, mais elle se sentait parfaitement maîtresse d'accéder à l'un ou à l'autre. Elle s'est portée du côté où la raison lui montrait le plus grand bien, et en cela elle a fait sagement, mais elle n'a pas cédé passivement au jugement de l'intelligence; elle lui a au contraire obéi volontairement, et, tout en lui obéissant, elle sentait en elle-même le plein pouvoir de résister et même de se déterminer pour l'acte contraire.

La faculté de vouloir, telle que nous venons de la décrire, nous est révélée par la conscience. Mais la conscience ne peut que nous révéler le caractère actuel de cette faculté, et se trouve impuissante à nous

rien apprendre sur son caractère primitif. Or, comme la connaissance de l'actuel n'épuise pas à elle seule toute la question de la volonté, et qu'il importe de savoir non-seulement ce qu'est cette faculté dans son état présent, mais encore ce qu'elle fut dans son état primitif, et comment s'opéra la transition entre ce qu'elle était d'abord et ce qu'elle est aujourd'hui, il nous faut maintenant remonter à l'enfance de la faculté de vouloir, étudier ses premières manifestations au sein de l'esprit, et la suivre dans ses divers développements. Or, dans cette enquête sur le passé, un double procédé d'investigation s'offre à nous : recueillir nos propres souvenirs sur l'état primitif de cette faculté au sein de notre *moi* individuel, et observer l'enfance chez qui s'opère son développement.

L'esprit humain possède dès l'origine toutes les facultés dont il est susceptible. Une faculté peut s'étendre et se développer par le temps et l'exercice, mais non pas s'acquérir. Toutes les facultés donc qu'il aura un jour, l'esprit les a dès le premier instant, il les a non en action mais en puissance ; et l'on peut appliquer à chacune d'elles ce que Leibnitz a dit de l'entendement, savoir, qu'elles sont innées à elles-mêmes. Toutes les facultés coexistent donc dès le début au sein de l'esprit ; mais si leur existence est simultanée, leur développement ne

l'est pas, et l'expérience atteste que dans l'ordre naturel de ce développement les facultés sensibles tiennent la première place. La sensibilité d'un enfant est déjà riche de phénomènes à une époque où sa raison n'est encore que très-peu avancée. Or, si le développement de l'intelligence est postérieur à celui de la sensibilité, il en est nécessairement de même du développement de la volonté, puisqu'il ne saurait y avoir volonté proprement dite, c'est-à-dire activité réfléchie et libre, qu'à la condition de l'intelligence.

On a parlé quelquefois de *volonté fatale* ; nous déclarons, pour prévenir sur cela toute équivoque, ne pas admettre ce terme dans le vocabulaire de la psychologie, puisqu'il implique en lui-même contradiction. La volonté est libre ou elle n'est pas ; et là où elle n'est pas, il y a encore activité sans doute, mais activité irréfléchie, non intentionnelle, et tel nous paraît précisément être l'état primitif de l'esprit. La lumière qui doit éclairer et diriger son activité n'a pas encore brillé et commence à peine de poindre. Cette lumière, c'est la raison avec ses principes essentiels et constitutifs, et notamment le principe moral du devoir, la distinction du juste et de l'injuste, la conception de l'obligation morale, la perception du mérite et du démérite. Eh bien ! tant que ces principes rationnels n'ont pas été conçus par l'esprit, il

ne saurait y avoir dans ses actes ni responsabilité, ni imputabilité, ni moralité, ni liberté. Son activité n'est pas pour cela retardée ni suspendue, mais elle se produit instinctivement et fatalement, absolument comme dans l'animal. Tel est l'état de la première enfance, et cet empire exclusif de l'instinct se prolonge jusqu'à l'époque où l'intelligence, après avoir traversé les degrés inférieurs de la perception externe et de la conscience, entre dans la dernière phase de son développement et devient la raison. Dès ce moment, l'esprit est en possession de ces principes nécessaires et absolus que les écoles idéalistes, et notamment l'école cartésienne, ont justement qualifiés d'innés, parce que, en vertu même de sa constitution et des lois par lesquelles il est régi, l'esprit ne peut point ne pas les posséder. Au nombre de ces principes, et les premiers de tous par leur importance dans la vie pratique, se trouvent la notion du bien et du mal, la distinction du juste et de l'injuste, la conception du mérite et du démérite. Or, du jour où ces principes s'imposent à l'esprit avec leurs caractères de nécessité et d'obligation, dès ce jour, l'activité instinctive fait place à l'activité réfléchie, volontaire, libre, responsable, et la personne morale est constituée. Avant ce temps l'activité humaine était une force se développant spontanément, et, pour nous servir d'une expres-

sion vulgaire sans doute, mais qui rend fidèlement notre pensée, allant tout droit devant elle, sans possession ou direction d'elle-même, et obéissant passivement aux lois de sa nature. Du moment au contraire où la raison a fait son apparition dans l'esprit avec ses principes constitutifs et notamment les principes moraux, cette force, au lieu de se développer comme d'abord, suivant la ligne droite, revient sur elle-même; d'instinctive elle devient réfléchie, de fatale libre, d'irresponsable responsable. Ce n'est plus alors une activité qui suit aveuglément l'impulsion d'une nature fatale; c'est une activité maîtresse d'elle-même, qui se possède, se gouverne, a notion de ce qu'elle doit faire, conscience de ce qu'elle fait, et qui, en vertu de cette notion et de cette conscience encourt par-devant elle-même et son propre jugement l'application du principe du mérite et du démérite. Et telle que nous venons de la décrire, telle désormais elle se maintient pendant la durée de l'existence humaine, sauf certains états psychologiques ou physiologiques sous l'influence desquels l'activité retourne au caractère d'instinct et de fatalité qui était son caractère primitif. Ces états dont nous voulons parler sont le sommeil naturel ou artificiel, l'ivresse, l'aliénation, l'idiotisme. Et la chose se conçoit à merveille, puisque dans chacun de ces états la raison se voile et s'éclipse, laissant

ainsi l'empire de l'esprit à l'imagination et à la sensibilité. Mais à l'état normal, c'est-à-dire durant les trois quarts de la vie commune, la volonté possède et conserve les caractères de réflexivité, d'intentionnalité, de liberté.

Le développement de la volonté présuppose, ainsi qu'il vient d'être établi, celui de la raison. Mais ce dernier n'est pas plus tôt obtenu que l'autre s'opère, et dès-lors se manifestent avec une égale évidence, et dans un exercice simultané au sein de la conscience, les trois facultés de vouloir, connaître, sentir, qui se mêlent, sans toutefois se confondre, dans leurs actes réciproques. L'analyse peut les diviser pour les contempler séparément; mais elles n'en sont pas moins unies en réalité dans une synthèse indissoluble; trinité de pouvoirs au sein de l'unité humaine; image, autant que le fini peut représenter l'infini, de cette auguste trinité que nous adorons au sein de l'unité divine, sous les noms de puissance, intelligence, amour. Néanmoins, comme tout ce qui est de l'homme lui est donné en une mesure finie, et que le fini admet le plus et le moins, les trois facultés psychologiques ne s'harmonisent pas tellement entre elles qu'il n'y ait le plus souvent prédominance de l'une des trois sur les deux autres. Tel vaut par les facultés sensibles et par l'imagination qui leur tient si intimement:

c'est le poète dans les différentes sphères de l'art ; tel autre par l'intelligence : c'est le philosophe dans l'acception la plus large du mot ; tel autre encore par la volonté : c'est ici l'homme d'action. Et ne cherchez nulle part ces trois facultés à un degré également éminent. La nature n'a pas été à un tel point prodigue de ses dons ; à nul elle n'a départi à la fois tous les trésors de l'ame. Au vulgaire des hommes elle les a mesurés d'une main avare, et s'il a été donné à quelques-uns de posséder à un degré éminent une ou plusieurs facultés, cette supériorité partielle a trouvé une compensation quelquefois bien humiliante et bien amère dans l'abaissement et le peu de valeur des autres puissances de l'ame.

Puisqu'à la volonté coexistent au sein de l'esprit l'intelligence et la sensibilité, et qu'en réalité tout phénomène complexe de conscience n'est autre chose que le résultat de l'exercice combiné de ces trois facultés, il importe d'étudier l'action de la volonté sur les deux autres puissances, et aussi l'action qu'elle en reçoit.

Déjà nous avons assigné à la sensibilité sa part d'action sur la faculté de vouloir. La sensibilité est à la volonté une cause d'excitation, une occasion d'entrer en exercice. Elle l'invite et la sollicite, quelquefois même très-puissamment, mais sans toutefois la contraindre, sauf cependant les cas précités, savoir : l'enfance, l'ex-

trême vieillesse, le sommeil, l'idiotisme, le délire : tous états sous l'influence desquels l'homme est livré à la fatalité.

Quant à l'action de la volonté sur la sensibilité, elle est tout aussi incontestable. Ne nous arrive-t-il pas de provoquer volontairement en nous certaines affections, qui d'elles-mêmes peut-être n'y seraient point venues? N'est-il pas vrai que nous allons volontairement chercher au théâtre, par exemple, des émotions pénibles ou gaies, le rire ou les larmes? N'est-il pas vrai enfin que dans certaines situations d'esprit une volonté ferme, énergique, infatigable, parvient maintes fois à triompher de sentiments pénibles, tels que, par exemple, le regret, le dépit, la jalousie; tandis qu'une volonté molle et sans persistance leur abandonne sur l'ame un empire absolu? Et ce que nous venons de dire du sentiment, nous le dirons également de la sensation, cet autre mode de la sensibilité. Sans doute, au physique comme au moral, il ne dépend pas absolument de notre libre arbitre de sentir de telle manière ou telle autre; car s'il en était ainsi nous nous pourvoirions de manière à n'éprouver jamais que des sensations et des sentiments agréables; mais ce qui dépend de nous c'est, d'une part, de lutter contre les sentiments pénibles, et d'autre part, de faire effort pour écarter les causes des sensations désagréables. Que si,

malgré cet effort, les causes de sensations désagréables persistent, tandis que les causes de sensations agréables se refusent à nous, alors la volonté peut trouver en elle-même la force de se résigner à l'absence de ce qu'elle désire ou à la présence de ce qu'elle éprouve de douloureux. Où les martyrs puisaient-ils cette miraculeuse énergie qui leur faisait défier tortures et bourreaux, sinon dans l'inébranlable volonté de demeurer fidèles à leur conviction et à leur foi? Chez eux, la volonté ne faisait pas taire la douleur, mais elle était plus forte que la douleur. Et, pour invoquer ici des preuves plus vulgaires et plus appropriées à l'expérience de chacun de nous, quel homme n'a pas, au moins une fois en sa vie, éprouvé en lui-même les merveilleux effets d'un énergique et ferme vouloir qui vous fait supporter les fatigues, les privations, les maladies, et soumet des organes affaiblis et languissants à la loi d'une ame vigoureuse? On pourrait citer en ce genre mille exemples empruntés soit à la biographie, soit à l'histoire des nations? Il est vrai que ces sortes de phénomènes sont le plus souvent restreints à une courte durée. Généralement et régulièrement il faut aux ordres d'une volonté énergique une organisation vigoureuse; sans quoi il arrive de deux choses l'une : ou que la volonté mal servie par des organes impuissants ou rebelles, se décourage, s'affaisse, s'allanguisse,

ou qu'elle brise en peu d'instants le frêle instrument livré à son pouvoir.

La plupart des écrivains qui ont traité des rapports du physique et du moral de l'homme nous paraissent être tombés en d'assez graves erreurs en ce qui concerne l'action de la volonté sur les organes corporels et réciproquement. Les uns, tels que Cabanis et Gall, placés à un point de vue trop exclusivement matérialiste, ont nié l'activité originelle de l'esprit, et ont fait des déterminations volontaires une pure et simple conséquence nécessaire des mouvements opérés soit dans le système nerveux, soit dans le cerveau. Les autres, se plaçant au pôle opposé, ont en quelque sorte assujetti les organes corporels à l'empire de la volonté. Ces deux théories, également exclusives, sont également démenties par l'expérience. L'esprit se sent une force active, capable non-seulement de résister aux sollicitations de l'organisme corporel, mais encore d'agir en sens inverse de ces sollicitations. Voilà qui répond au matérialisme. D'autre part, on peut représenter au spiritualisme exagéré que les fonctions du corps et surtout des organes internes s'accomplissent dans une parfaite indépendance de la volonté, et que même cet accomplissement ne s'opère jamais mieux que sous l'influence de causes purement physiologiques et en l'absence de toute intervention volontaire. Sans

doute, une certaine part d'action peut être ici laissée à la volonté en ce que, dans telle circonstance donnée, il lui appartient d'avoir recours à tels ou tels procédés propres à assurer l'exercice des fonctions organiques. Mais ce n'est là qu'une action très-indirecte. Une action immédiate et directe, loin de déterminer l'accomplissement des fonctions corporelles, ne fait au contraire que le retarder, l'entraver, quelquefois même le rendre impraticable. L'expérience nous apprend que le seul effet d'une semblable action sur l'organisme est d'y porter le trouble, le désordre et l'impuissance.

Nous ne saurions terminer les rapides considérations que nous venons de hasarder ici sur les rapports de l'élément volontaire avec l'élément organique, sans dire un mot d'une théorie moderne qui ne dissimule pas ses prétentions à matérialiser la volonté, en la rendant l'esclave passive des organes cérébraux. On voit que nous voulons parler des doctrines phrénologiques.

Est-il vrai que chacune de nos aptitudes ou facultés intellectuelles et morales ait dans le cerveau son organe spécial, et qu'il soit possible, à la simple inspection de la boîte osseuse, de distinguer et d'apprécier, moyennant certaines protubérances, l'existence et la prédominance de telle ou telle de ces facultés ou aptitudes?

Gall (1) et Spurzheim (2) furent les premiers qui posèrent nettement et discutèrent cet important problème, et la solution affirmative qu'ils lui donnèrent fut ensuite étendue au-delà de ses limites primitives par les continuateurs de leurs travaux (3). Leur école eut le sort commun de toutes les écoles : les disciples exagérèrent les principes du maître et aboutirent définitivement à des conclusions que le maître eût peut-être désavouées.

Deux conséquences surtout méritent d'être remarquées parmi celles où sont arrivés quelques-uns des phrénologistes, ou, pour parler plus juste, des crânologistes modernes. La première est la matérialisation du principe sensible et intelligent; la seconde la négation de la liberté morale. Et, il faut le dire, on aboutit à cette double conséquence par une pente assez naturelle. Car, d'une part, si l'on considère les organes cérébraux dont parle Gall comme quelque chose de plus que de simples conditions physiologiques de nos facultés intellectuelles et morales, et comme le siége véritable, le principe réel de ces mêmes facultés, que devient l'ame? Et d'autre

(1) *Anatomie et physiologie du système nerveux et du cerveau.*

(2) *Observations sur la phrénologie.*

(3) Broussais, *Cours de phrénologie.*

part, comme ces organes, en tant que corporels, sont soumis à l'empire aveugle et fatal de la nature extérieure, et que d'ailleurs, dans l'hypothèse admise, il n'y a plus rien d'immatériel en l'homme, qui puisse, par sa vertu propre, maintenir et gouverner ces penchants innés dont ces organes sont le siége, que devient la liberté? Interprétée dans ce sens, la doctrine de Gall a pour dernier mot *matérialisation et prédestination.*

Mais cette doctrine, que les héritiers de Gall prétendent poser comme chose incontestable et scientifiquement démontrée, n'est encore, n'en déplaise aux esprits enthousiastes et exclusifs, qu'une hypothèse, de laquelle rien ne peut être légitimement conclu ni contre la liberté de l'homme, ni contre la spiritualité du principe pensant. Sans vouloir entrer ici dans une discussion de détails qui nous écarterait de notre sujet, nous opposerons aux prétentions exagérées des crânologistes les points suivants.

Que deviennent l'unité et l'identité du *moi*, attestées par la conscience, dans le système crânologique et dans l'admission de cette multiplicité, de cette variabilité d'organes (vingt-neuf suivant Gall, trente-sept et davantage suivant les crânologistes postérieurs) qui pensent, sentent et agissent chacun de leur côté? Voilà, dans la région postérieure du crâne, l'amour des enfants,

l'affectionnivité, l'approbativité ; voilà, dans la région antérieure, la faculté de concevoir les rapports, l'abstractivité ; voilà, sur le vertex, l'idéalité, la consciencivité ; etc., etc. Voilà trente-sept individualités distinctes et indépendantes. Je vois bien là des morcellements de l'homme, mais l'homme lui-même, l'homme un et identique, le *moi* indivisible que me révèle ma conscience, je ne le vois plus, il n'est plus.

Quand même nous admettrions comme chose incontestable (ce que nous n'accordons pas du reste) l'existence de toutes ces protubérances distinctives et spéciales sur la surface extracrânienne, il resterait encore à prouver que ces développements locaux de l'organe cérébral sont les causes de nos aptitudes, de nos dispositions et de nos inclinations morales. Les crânologistes n'auraient-ils point par hasard pris ici pour cause ce qui ne serait réellement qu'effet ? N'a-t-il pas pu se faire que ces développements se soient effectués sous l'empire et sous l'influence d'actions purement morales, et que, par exemple, les habitudes violentes aient développé dans la région temporo-pariétale ce que vous nommez l'instinct carnassier ? comme aussi certaines dispositions psychologiques à la piété, favorisées par une éducation religieuse et devenues ainsi un état permanent de l'ame, auront développé dans l'intervalle de la partie moyenne du

front au sommet de la tête ce que vous appelez du nom d'organe de la théosophie? Hypothèse pour hypothèse, celle-ci nous paraît tout aussi admissible au moins que celle de crânioscopistes, et c'est un point que nous soumettons à l'examen de ceux qui s'occupent des rapports du physique et du moral de l'homme.

Les crânologistes ne sont d'accord entre eux ni sur le nombre ni sur la place des organes qu'ils regardent comme siéges des facultés intellectuelles et morales. Gall en admettait vingt-neuf. Ce nombre s'est multiplié sous ses successeurs, qui, à mesure qu'il sdécouvraient dans l'esprit humain un nouveau penchant, une nouvelle aptitude, ou tout simplement une variation d'une faculté déjà connue, s'ingéniaient aussitôt à lui trouver, bon gré mal gré, un organe correspondant dans le cerveau, et sur la boîte osseuse une manifestation extérieure de l'action de cet organe. Or, on conçoit toute la part que devait usurper l'hypothèse dans ces sortes de recherches dirigées suivant un esprit aussi systématique. Ce n'est pas tout. Comme dès ce moment on cessait d'être guidé par l'expérience qui rallie les esprits, pour s'abandonner à d'arbitraires conjectures qui les divisent, il devait nécessairement se faire que toutes ces conjectures fussent en désaccord les unes avec les autres. Aussi, la crânioscopie n'a pas seulement rencontré des opposants et des contra-

dicteurs en dehors de sa propre secte, elle en trouve dans son sein même et jusques parmi ses plus fervents apôtres. Or, il serait naturel et sage qu'avant de vouloir imposer leur doctrine à l'univers, les crânologistes voulussent bien d'abord s'entendre entre eux et ramener à l'unité de dogmes et de croyances les hérésies qui se sont constituées au sein de leur église naissante. C'est par là, ce nous semble, qu'il faudrait commencer.

Enfin, il conviendrait d'apporter des preuves si solides, des démonstrations si lucides et si péremptoires, qu'elles fermassent la bouche aux contradicteurs, qui, eux aussi, peuvent être hommes de science et sont très-certainement hommes de bonne foi, et qui prétendent n'avoir jamais rien découvert dans leurs investigations qui pût appuyer solidement les doctrines crânologiques et les élever de l'état d'hypothèses au rang de choses démontrées. Or, nous ne sachions pas que jusqu'ici ce résultat ait pu être obtenu. Il y a plus : l'engouement qui avait d'abord accueilli la doctrine de Gall, et à tel point qu'il n'était pas rare, il y a quelques années, d'entendre devant les tribunaux des avocats-sophistes invoquer cette doctrine et s'efforcer d'y puiser des arguments de défense en faveur d'infâmes criminels, qu'ils s'ingéniaient à représenter comme de passifs instruments d'une fatale prédestination ; cet engouement s'est dissipé et a fait place à

un mouvement réactionnaire, parti non point, comme on pourrait le croire, de l'école théologique, non pas davantage de l'école éclectique, mais de l'école physiologiste. Des hommes compétents et dont on ne saurait suspecter la bonne foi, de savants praticiens, qui ont fait de l'anatomie l'étude de leur vie entière, sont venus affirmer que si en de certains cas l'observation confirme les théories de Gall, elle les dément en un bien plus grand nombre d'autres. Gall avait prétendu que le développement intime de chacune de nos facultés intellectuelles et morales était constamment en raison du développement apparent de l'organe cérébral qui lui sert de siége. Or, toute une série de faits observés est venue démentir cette assertion. Il a été constaté (on l'affirme du moins) par une étude attentive que le crâne de certains hommes qui avaient fait du vol et du meurtre la pensée et l'habitude de toute leur vie, ne présentait extérieurement aucune protubérance remarquable qui accusât la prédominance de ces dispositions au vice et au crime. Il est vrai que dans l'impuissance où ils sont de nier les faits que nous mentionnons, les crânologistes *quand même* se figurent qu'ils détruisent l'objection en répondant que dans les cas précités l'activité des organes cérébraux supplée à leur développement. Mais ils ne font point attention que, dans leur propre système, l'activité de ces

organes, loin de pouvoir suppléer à leur développement, le présuppose au contraire, et n'en saurait être elle-même qu'un résultat. L'argument des phrénologistes n'est donc, en bonne logique, qu'un cercle vicieux. Leur science donc ne méritera véritablement ce titre que le jour où les faits observables, au lieu d'être contre eux, seront pour eux. Jusque là, la crânologie ne saurait avoir légitimement d'autre valeur que celle d'une hypothèse. Est-ce à dire qu'il faille se hâter de la condamner et montrer aujourd'hui le même empressement à la proscrire que naguères à l'accueillir? A Dieu ne plaise! L'irréflexion n'est point de mise ici, pas plus pour le blâme que pour l'éloge. C'est avec pleine et entière connaissance de cause qu'il faut rejeter ou admettre. Que faire donc? Attendre les nouvelles lumières qui jailliront nécessairement des débats ultérieurs, et surtout n'avoir foi qu'aux résultats émanés d'une observation savante, scrupuleuse et impartiale.

Toutefois, en se tenant sur l'expectative, la psychologie peut et doit à l'avance faire ses réserves pour le cas où la victoire demeurerait aux partisans de Gall. Car lors même que l'expérience et le concours de tous les faits observables viendraient à l'appui du système controversé, il nous semble que tout ce qu'on en pourrait légitimement conclure, c'est que ces organes cérébraux

découverts et signalés par Gall, sont de simples conditions physiologiques de nos aptitudes, de nos penchants, de nos facultés intellectuelles et morales. Il n'en resterait pas moins vrai, suivant nous, que le *moi* se saisit un et identique dans la simple aperception de consience. Voilà donc la spiritualité de l'ame à l'abri de toute contestation. Quant à la liberté (et c'est le point qui nous intéresse ici spécialement) elle ne nous paraît pas pouvoir davantage être mise en question. Car la spiritualité une fois établie, l'ame, en tant que substance distincte du corps, aurait toujours son activité propre, c'est-à-dire qu'elle continuerait à être une force réfléchie, volontaire, se possédant et se maîtrisant, et non pas une force aveugle à l'instar des forces matérielles. Sans doute, en vertu de l'union des deux substances dont l'homme est le composé, cette activité spirituelle serait favorisée ou contrariée par la présence de telle ou telle condition organique; mais comme à l'état normal, c'est-à-dire hors le cas d'aliénation bien constatée, cette activité peut toujours, ainsi que la conscience l'atteste, se soustraire, moyennant effort et combat, à l'empire des circonstances physiques, l'ame conserverait intacte son autonomie; et par conséquent sa liberté, tout aussi bien que sa spiritualité, échapperait indubitablement à toute induction que l'on pourrait tirer contre elles de la doctrine de

Gall, si cette doctrine venait à produire au grand jour les titres de légitimité qu'on lui conteste, et à s'élever ainsi du rang d'hypothèse au rang de science (1).

La sensibilité n'est pas la seule faculté qui coexiste à la volonté au sein de l'esprit humain. Il est encore une autre puissance qui soutient vis-à-vis la volonté un

(1) Nous disions, il n'y a qu'un instant, que parmi les observations qui ont été faites en cette matière, il s'en trouvait, et en très-grand nombre, qui contrariaient plus qu'elles ne favorisaient la théorie de Gall. Voici entre autres un fait tout récent. Un jeune pâtre sicilien, Vito Mangiamele, vient d'exciter au plus haut degré l'étonnement et l'admiration de l'Académie des sciences, par la prodigieuse facilité avec laquelle il exécute mentalement les calculs les plus compliqués. On croirait, d'après Gall, que Vito Mangiamele se présente avec une remarquable organisation physiologique. Eh bien! il n'en est rien. Plusieurs médecins, membres de l'Institut, ont examiné sa tête, et il n'y a eu qu'une voix pour déclarer que la partie antérieure et supérieure du front est sensiblement déprimée, et que les parties latérales correspondantes à l'angle externe de l'œil, où Gall a placé l'organe des mathématiques, n'offre qu'un développement très-médiocre. C'est pourtant dans de tels cas, qui semblent conformés tout exprès pour le triomphe de la phrénologie, que celle-ci devrait, ce nous semble, trouver des arguments incontestables. Et au contraire, il se trouve précisément que ces sortes de cas militent contre elle.

rapport d'actions réciproques, et cette puissance, c'est l'entendement.

Nous l'avons dit, et nous le répétons, l'entendement est le conseiller du vouloir, sa lumière, son guide; mais ses conseils ne vont pas jusqu'à dépouiller le vouloir de sa liberté. L'entendement ne détermine pas nécessairement la volonté; son rôle est de l'éclairer et de la guider, mais ne s'étend pas au-delà. Reste à étudier l'action de la volonté sur l'entendement.

Il est pour chacune des facultés intellectuelles de l'esprit deux époques : l'une d'instinct et de spontanéité, l'autre d'intentionnalité et de réflexion. Ainsi, nous commençons par connaître fatalement les choses du monde extérieur parce que nous les voyons, et nous finissons par les connaître volontairement parce que nous les regardons. De même, pour la notion des choses du monde intime. Aux premiers avertissements de la conscience viennent se joindre les recherches et les investigations de la réflexion, et nous complétons ainsi par la volonté ce que nous avions acquis d'abord bien vaguement et bien confusément en l'absence de la volonté. Dans le développement de la faculté de mémoire, mêmes résultats; le souvenir est d'abord chez nous chose involontaire, et ce n'est que postérieurement qu'il devient intentionnel. Que si nous étendons nos recherches à l'association des

idées, à l'imagination, partout nous arriverons aux mêmes résultats. Qu'est-ce à dire? sinon que l'entendement, qui se développe d'abord dans une parfaite indépendance de la volonté, est subordonné dans ses développements ultérieurs à l'action de cette faculté? La vie intellectuelle de l'homme se compose de deux époques : l'une période de développement involontaire, laquelle lui est commune avec les animaux, l'autre développement intentionnel, laquelle est propre à l'espèce humaine. Ainsi, parmi les connaissances qui composent le domaine de l'entendement, il en est toute une classe qui émanent de l'action volontaire. Sous ce point de vue, la division des idées tracée par Descartes en idées innées, idées adventices, idées factices, nous semble excellente, et nous nous empressons de l'adopter. Toutes nos connaissances, en effet, ne viennent-elles pas se ranger dans cette triple catégorie? La classe des idées innées ne se prête-t-elle pas à merveille à recevoir tout ce que dans un langage plus moderne on désigne sous le nom d'idées rationnelles et nécessaires? On ne se méprendra pas sans doute sur le sens que nous attachons à ce mot *innées*. Nous n'entendons point par là des connaissances que l'homme apporte avec lui au moment même de sa naissance, mais bien des idées telles, que, en vertu des lois de sa constitution, l'esprit humain doit

immanquablement les posséder un jour ; par exemple, l'idée de substance, l'idée de cause, l'idée de Dieu, l'idée des axiomes mathématiques et des principes moraux. C'est là d'ailleurs le sens que Descartes lui-même attachait à ce mot *innées*, ainsi qu'il s'en explique nettement dans sa correspondance. Dans l'ordre des idées adventices viennent se ranger toutes les connaissances dues à l'action spontanée et involontaire du sens intime et des sens corporels, par exemple, l'idée de notre existence personnelle, l'idée des couleurs, des sons. Enfin, dans la catégorie des idées factices (*facere*) se placent toutes les connaissances dues à la recherche, au travail, à l'investigation de l'esprit, par exemple, les connaissances géométriques (sauf les axiomes), les connaissances astronomiques, les connaissances historiques et beaucoup d'autres. Encore une fois, sous ce point de vue, la division des idées par Descartes nous paraît réunir toutes les conditions d'une division aussi ingénieuse qu'irréprochable. En nous en tenant donc à cette division, nous proclamerons les idées factices comme le résultat de l'action de la volonté sur l'entendement. Sans doute, lors même que l'exercice de l'entendement est réfléchi et volontaire, les produits de cet exercice sont toujours dus à la faculté de connaître; car nous aurions beau vouloir connaître, nous n'y parviendrions pas si la

faculté de connaître n'était en nous. Mais toujours est-il que la volonté joue ici un rôle important, en ce qu'elle provoque l'enfantement des idées par l'intelligence. Ce n'est point par la volonté que nous connaissons; mais sans la volonté nous manquerions d'un grand nombre de connaissances que nous possédons, et celles que nous avons ne nous seraient données qu'à l'état de vague et de confusion. Toute connaissance est d'abord involontaire, synthétique, obscure ; par l'attention, c'est-à-dire par la volonté, elle devient analytique, claire et distincte. L'intelligence ne conçoit d'une manière précise que sous l'influence et sous l'effort de la volonté. Très-certainement, vouloir ne suffit pas pour connaître, mais pour bien connaître vouloir est indispensable. Bien donc qu'à proprement parler les connaissances composent le domaine de l'entendement comme les déterminations celui de la volonté, néanmoins, on pourrait dire jusqu'à un certain point que nos idées sont tout autant filles de la volonté que de l'entendement. L'intelligence est un don du ciel, mais aussi l'œuvre de l'homme, en ce sens qu'il dépend du vouloir humain de la développer et de l'étendre. Sans doute il y a des limites à ce développement, mais l'intervention de la volonté est nécessaire pour que ces limites soient atteintes, faute de quoi, on reste en deçà. Pas plus dans l'ordre intellectuel que

dans l'ordre matériel, l'homme ne peut tout ce qu'il veut; mais pour qu'il puisse, il faut qu'il veuille. Le vouloir est chez lui la condition indispensable du pouvoir. Aussi la différence des intelligences ne nous paraît-elle pas résulter seulement de l'inégalité des capacités naturelles, mais encore de l'inégalité des volontés. Toutefois, nonobstant cet empire qu'exerce la volonté sur nos connaissances, il est toute une classe d'idées qui échappent à son action, et ce sont les idées nécessaires, c'est-à-dire ces notions qui constituent le fond commun de toutes les intelligences. La providence l'a voulu ainsi; car en l'absence de ces idées, l'homme s'évanouit, il ne reste plus que la brute. C'est pourquoi il fallait qu'elles fussent moins que toute autre dans la dépendance de la volonté. Aussi ne sont-elles ni factices, ni même adventices; elles sont innées. Et de même que tous les exercices imaginables du sens intime ou des sens corporels ne sauraient nous les faire acquérir, de même aussi tous les efforts de la volonté ne pourraient ni les donner à l'esprit ni les en exclure.

Si maintenant, après avoir traité sous ses différentes faces, sans prétendre l'avoir épuisé, le point de vue dogmatique, nous passons au point de vue historique, ici un nouvel ordre de recherches s'ouvre devant nous, non moins intéressant par la variété des systèmes que

par la célébrité attachée aux noms de leurs auteurs.

Le genre humain en masse, et avec lui la majeure partie des philosophes, a résolu par l'affirmative la question du libre arbitre. Mais contre cette croyance ont protesté plus ou moins formellement quelques philosophes, dont nous allons rapidement esquisser les systèmes [illegible] cette matière.

La première école philosophique en Grèce, [illegible]le ionienne, est une école fataliste. Nous ne vou[illegible]s pas dire que ce fatalisme se trouve également bie[illegible]ormulé chez tous les philosophes de cette école. M[illegible]s exclusif chez les u[illegible] autres. Il ressort impl[illegible]ement des doctrines de Thalès et d'Anaximandre ; [illegible]st plus explicite chez Héraclite.

Ce qui vie[illegible]'être dit de l'école d'Ionie s'appliq[illegible] tout aussi légi[illegible]ment à l'école d'Abdère. L[illegible]ce, ἀνάγκη, plane vi[illegible]ment sur tout [illegible]me de Leucippe et de Démocrite.

Epicure ne professe pas manifestement le fatalisme ; mais c'est ici une choquante contradiction dans sa doctrine. Car son point de départ une fois adopté, on est conduit par une inflexible logique à la négation de toute liberté. Peut-être, au reste, n'avait-il pas compris lui-même toute la portée de ses prémisses, et c'est pourquoi sans doute il aboutit à des conséquences vraies en elles-

mêmes, mais illégitimement déduites. Le fatalisme est implicite aux dogmes d'Epicure.

Plusieurs stoïciens, et surtout Chrysippe, tout en faisant profession d'admettre la liberté humaine, ont pourtant établi une doctrine dont la conséquence légitime était l'anéantissement de cette liberté. C'est ce qui a fait dire à Cicéron, dans un passage qui nous a été conservé par Aulu-Gelle, que Chrysippe, malgré tous ses efforts, avait échoué dans la conciliation qu'il avait tentée entre la doctrine du destin et celle du libre arbitre : *Cicero, in libro quem de fato conscripsit, quum quæstionem istam diceret obscurissimam esse et implicatissimam, Chrysippum quoque philosophum non expedisse se in ea refert his verbis :* Chrysippus æstuat, laboratque quonam pacto explicet et fato omnia fieri, et esse aliquid in nobis (1).

Transplanté de Grèce à Rome, le stoïcisme y devient formellement fataliste avec Sénèque : *Quemadmodum rapidorum aqua torrentium in se non recurrit, nec moratur quidem, quia priorem superveniens præcipitat, sic ordinem rerum fati æterni series rotat, cujus hæc prima lex est stare decreto* (2). Et dans un autre endroit :

(1) Aul-Gell., *Noct. attic.*, lib. 6, c. 2.

(1) Senec., *Nat. quæst.*, lib. 2, c. 3.

Olim constitutum est quid gaudeas, quid fleas (1). Et ailleurs encore : *Quid est viri boni ? Præbere se fato ; grande solatium est cum universo rapi. Quidquid est quod nos sic vivere jussit, sic mori, eadem necessitate et Deos alligat. Irrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit. Ille ipse omnium conditor ac rector scripsit quidem fata, sed sequitur ; semper paret, semel jussit* (2). Ainsi, voilà le fatalisme imposé non-seulement à l'homme, mais encore à Dieu.

L'école empirique-sceptique fondée par Ænesdème de Crète et continuée par Sextus de Mytilène, professait, comme on sait, un doute universel, et nous ne sachions pas que cette école ait jamais admis une exception à ce doute universel en faveur du libre arbitre.

Le christianisme vint modifier les anciennes croyances sur le libre arbitre, et compliquer encore la question d'éléments nouveaux, tels que la grâce divine et le péché originel. Vers l'an 400, c'est-à-dire sur la limite de l'âge ancien et du moyen âge, saint Augustin professa des idées non moins opposées à l'orthodoxie religieuse qu'à la saine psychologie et à la droite morale. Il prétendit que depuis le péché originel, l'homme avait

(1) Senec., *De Providentia*, c. 5.

(2) *Ibid.*

perdu non-seulement l'immortalité, mais encore la liberté de s'abstenir du péché; qu'ainsi c'est Dieu qui produit immédiatement en nous la volonté de bien faire, et qu'il accorde ou refuse cette grâce à qui il lui plait et de son propre mouvement (élection absolue et prédestination); enfin que la persévérance dans le bien est particulièrement un effet de la grâce à laquelle l'homme ne peut résister. Ces idées sont principalement exposées dans un dialogue intitulé : *De gratia et libero arbitrio*, où saint Augustin s'adjoint comme interlocuteur Evodius. Cet écrit et quelques autres de même nature se rattachent à la polémique de saint Augustin contre Pélage, moine breton, qui attribuait à l'homme la libre puissance de faire le bien.

Le fatalisme des Esséniens est encore plus formel et plus explicite. Cette secte ascétique s'était fait une idée si décisive de la providence, qu'elle croyait que tout indistinctement arrive par une fatalité inévitable et suivant l'ordre que cette providence a établi, et qui ne change jamais. L'avenir est nécessaire, parce que Dieu a prévu tout et pourvoit à tout. C'est ici, comme on voit, un fatalisme providentiel, bien différent en ceci du fatalisme des Ioniens et des Abdéritains.

A une époque plus moderne, Spinoza, Hobbes et quelques autres philosophes ont admis aussi le dogme

de la fatalité. « Concevez, dit Spinoza, qu'une pierre, » pendant qu'elle continue à se mouvoir, pense et sache » qu'elle s'efforce de continuer autant qu'elle peut son » mouvement; cette pierre, par cela même qu'elle a le » sentiment de l'effort qu'elle fait pour se mouvoir, et » qu'elle n'est nullement indifférente entre le mouve- » ment et le repos, croira qu'elle est très-libre et qu'elle » persévère à se mouvoir uniquement parce qu'elle le » veut. Et voilà quelle est cette liberté tant vantée, et » qui consiste seulement dans le sentiment que les hom- » mes ont de leurs appétits, et dans l'ignorance des » causes de leurs déterminations. »

Le doctrine de Hobbes sur la fatalité est à peu près la même que celle de Spinoza. Selon le philosophe de Malmesbury, tous les évènements ont leurs causes nécessaires. La volonté elle-même, pendant que l'homme délibère, est aussi nécessitée et déterminée par une cause suffisante que quoi que ce soit.

Leibnitz n'a pas en cette matière des idées bien différentes de celles de Spinoza. Le libre arbitre de l'homme eut été une contradiction dans le système de *l'harmonie préétablie*; aussi Leibnitz admet une sorte de fatalisme providentiel. Il pense que Dieu a fait librement le monde comme il l'a fait, et qu'il a prédéterminé tout ce qui est arrivé et tout ce qui arrivera à l'avenir *librement* ; mais qu'il ne

peut rien arriver que ce qui arrive réellement, comme il n'est rien arrivé qui ne fût prédéterminé. Ce qui nous paraît signifier, en d'autres termes, que les hommes ne sont pas libres de ne pas faire ce qu'ils font, ni de faire ce qu'ils ne font pas. Descartes avait avancé que nous avons un sentiment vif de la liberté, et il avait ainsi essayé de prouver l'indépendance de nos actes. Leibnitz s'élève contre cet argument, et c'est à cette occasion qu'il cite l'exemple de l'aiguille aimantée qui, supposé qu'elle eût la pensée, pourrait se figurer qu'elle se tourne volontairement vers le côté où en réalité l'entraîne une force irrésistible ; exemple entièrement analogue à celui que nous empruntions tout à l'heure à Spinoza.

Bayle a professé les mêmes idées sur la liberté quand il a écrit : « Ceux qui n'examinent pas attentivement ce » qui se passe en nous-mêmes se persuadent facilement » qu'ils sont libres, et que si leur volonté se porte au » mal, c'est leur faute et par un acte dont ils sont les » maîtres. Ceux qui en font un autre jugement sont des » personnes qui ont étudié avec soin les ressorts et les » circonstances de leurs actes, et qui ont bien réfléchi » sur les progrès du mouvement de leur ame. Ces per- » sonnes-là, pour l'ordinaire, doutent de leur franc » arbitre, et viennent même jusqu'à se persuader que » leur raison et leur esprit sont des esclaves qui ne

» peuvent résister à la force qui les entraîne et où ils » ne voudraient pas aller. »

Enfin, Locke, sans nier explicitement la liberté, la détruit néanmoins en la plaçant là où elle ne saurait être, c'est-à-dire dans l'exécution, au lieu de la voir là où elle gît réellement, savoir, dans la détermination. Si la liberté porte, comme le dit Locke (1), non pas sur l'acte de vouloir, mais sur l'exécution de cet acte, elle s'anéantit totalement, puisque cette exécution, soit qu'elle doive s'accomplir dans le monde matériel, soit (ce qui n'est pas moins fréquent) dans le for intérieur et dans les replis de la pensée, est chose toute fatale, en-dehors non-seulement de notre puissance, mais même de nos prévisions, et de laquelle nul ne peut dire avec certitude à l'avance qu'elle pourra se commencer et s'achever. Aussi, l'on peut objecter à Locke que son explication de la liberté équivaut à une négation absolue de la liberté. Et d'où vient ce résultat qui va bien évidemment contre la pensée du philosophe, puisqu'en aucun endroit de son livre il ne laisse entrevoir la moindre velléité de fatalisme? Il vient, répétons-le, de ce que Locke place la liberté là où elle n'est ni ne saurait être, et la nie là où elle se trouve réellement. Après l'avoir

(1) *Essai sur l'entendement humain*, liv. 2, chap. 21.

méconnue dans l'acte de volition ou de détermination, où elle réside pourtant avec tous les signes et tous les caractères de la plus lumineuse évidence pour quiconque s'observe un peu attentivement, il prétend l'imposer à l'exécution, c'est-à-dire à quelque chose que l'expérience nous montre n'être pas réellement en notre pouvoir, mais être soumis à toutes les chances étrangères de réussite ou d'insuccès. C'est donc bien logiquement, quoique bien involontairement, et à son insu, que Locke aboutit au fatalisme. Cette conséquence était inévitablement au bout de ses prémisses (1).

Sans vouloir essayer d'épuiser ici la liste de tous les fatalistes; sans essayer davantage d'opposer à chaque objection spéciale une réponse spéciale, nous nous proposons de présenter ici quelques réflexions générales qui nous paraissent suffire, après tous les développements dans lesquels nous sommes entrés.

La plupart des opinions adverses à la croyance du libre arbitre (nous exceptons ici la théorie de Collins, que nous avons déjà combattue) peuvent en définitive se ramener

(1) M. Cousin, dans sa polémique contre Locke, a traité incidemment cette question de la *volonté libre*, avec toute la supériorité de son talent. (Voir le *Cours de philosophie à la faculté des lettres*, ann. 1829, 25me livraison.)

à quatre grands systèmes ayant pour fondements :

1° La fatalité,

2° La prescience divine,

3° La providence,

4° La grâce.

Avant d'entrer dans aucune considération spéciale touchant l'une ou l'autre de ces opinions opposantes, nous croyons devoir nous arrêter quelques instants sur une considération générale, qui nous paraît dominer toutes les discussions particulières, savoir : qu'on a trop souvent imaginé ou cru voir des incompatibilités là où il y avait conciliation et coexistence bien réelles. Nous le demandons, les mots de fatalité, de prescience, de providence et de grâce divine ne sont-ils pas dans toutes les langues du monde, et le mot de liberté ne s'y trouve-t-il pas avec elles? Or, si cette coexistence peut se vérifier sur toutes les langues parlées (et nous pensons qu'il ne saurait y avoir lieu ici à aucune contestation) est-elle moins réelle dans les croyances universelles du genre humain? Les langues ne sont-elles pas les interprètes de la pensée? Le genre humain, dans son bon sens natif, a donc réuni et concilié ce que certaines écoles philosophiques, égarées par l'esprit d'exclusion et de système, avaient divisé et déclaré incompatible. Or, comme il est dans notre conviction que la philosophie ne saurait en

quoi que ce soit protester légitimement contre les croyances universelles du genre humain, nous n'hésiterons pas à nous rallier à l'avis de l'humanité entière contre celui de quelques sectes, et forts de cet assentiment universel, nous proclamerons, nous aussi, la coexistence et la conciliation.

Et d'abord, en quoi, de grâce, l'existence de la fatalité rendrait-elle impossible celle de la liberté, pourvu qu'on admette qu'elles ont chacune leur domaine propre? N'y a-t-il pas dans l'univers de l'infini et du fini, de l'un et du multiple, du parfait et de l'imparfait, et existe-t-il moins de dissemblance entre ces termes comparés deux à deux qu'entre la fatalité et la liberté? Si donc la dissemblance n'est point d'une part obstacle à la coexistence, pourquoi le serait-elle d'autre part? Que si nous voulions sortir de l'argumentation *a priori* pour invoquer l'expérience, nous pensons qu'elle viendrait confirmer pleinement nos jugements en cette matière. Que chacun de nous veuille s'observer, et il ne tardera pas à reconnaître et à constater en lui-même la coexistence de cette liberté et de ce *fatum* que des écoles exclusives ont voulu absorber l'un dans l'autre. Nos déterminations sont-elles ou ne sont-elles pas en notre pouvoir? La conscience nous dit aussi intelligiblement que possible que nos déterminations nous appartiennent en propre, sont

choses dont nous disposons à notre gré, et comme il nous plait; voilà la liberté. D'autre part, est-il en notre pouvoir de maîtriser nos organes corporels et leurs fonctions, comme nous disposons de nos actes volontaires; d'y déterminer, par exemple, la santé ou la maladie, la beauté ou la laideur, la vigueur ou la faiblesse, la prolongation ou la cessation de l'existence? Nullement. L'expérience atteste que ce sont là choses en dehors de notre pouvoir personnel, à telle enseigne, que tous nos efforts pour déterminer dans les organes corporels, et surtout dans l'organisme interne, tel ou tel état, n'aboutissent souvent qu'à l'impuissance et au mécompte. Eh bien! n'est-ce point ici le *fatum*? Et en présence d'une coexistence aussi visible, aussi palpable à l'homme, puisqu'il la trouve en lui-même, est-il encore possible de dire que ce sont là deux choses incompatibles entre lesquelles la philosophie doit opter?

Il en est de même de la prescience divine. Pourquoi vouloir ôter à Dieu son omniscience ou à l'homme sa liberté? L'homme est libre, puisqu'il se sent libre; autrement il faudrait dire que la conscience nous trompe, et une fois lancés dans cette voie, il nous faudrait accepter le scepticisme le plus absolu avec toutes ses extravagances. Si donc il y a au monde une certitude, c'est sans contredit la certitude de conscience. Eh bien! la conscience

nous crie que nous sommes libres. La conscience révèle l'homme à lui-même; mais à côté de la conscience et au-dessus d'elle est la raison, qui nous révèle Dieu. Or, une fois que Dieu nous est révélé par la raison, nous ne pouvons pas ne pas le concevoir comme l'être souverainement parfait. Dieu, c'est l'immense, c'est l'éternel, c'est le beau, c'est le bien, c'est le vrai; c'est tout cela simultanément et dans une mesure infinie. Dieu est donc le centre et la substance de toutes les perfections, et il nous est interdit par la raison de concevoir en lui quoi que ce soit de limité, de borné, de fini; par conséquent l'omniscience vient nécessairement prendre place parmi ses attributs, et l'omniscience implique la prescience. Maintenant est-ce un roman métaphysique que nous imaginons ici, ou bien ne faisons-nous que retracer en quelques lignes des croyances communes à tous? Nous le demandons : est-il un homme à qui la raison n'ait pas révélé Dieu? En est-il un seul qui conçoive Dieu autrement que comme l'être souverainement parfait et possédant par conséquent l'omniscience, et par conséquent encore la prescience? Et cette croyance, qui se trouve au fond de tous les esprits, n'est-elle pas aussi irrésistible que celle que nous avons à notre liberté? La certitude est une, et n'admet pas de degrés; elle est tout aussi légitime dans la sphère de la raison que dans la

sphère de la conscience, et il nous est tout aussi impossible de douter de l'existence et des attributs de Dieu, que de notre existence et de nos attributs personnels. Entre ces deux sortes de certitude existe une parfaite équivalence. Mais, dira-t-on, il y a incompatibilité entre cette prescience en Dieu et cette liberté dans l'homme. Car si l'homme est libre, il peut produire des actes qui ne soient pas entrés dans les prévisions divines; et d'autre part, si Dieu est prescient, l'homme doit nécessairement agir dans le sens de cette prescience, et partant il cesse d'être libre. Optez donc entre la prescience divine et la liberté humaine. Voilà l'objection dans toute sa force. Eh bien! ici comme plus haut à l'occasion du *fatum*, nous répondrons qu'il n'y a point à opter, mais à concilier. Que si l'on alléguait de nouveau l'inconciliabilité, nous répliquerions à notre tour que, pour notre part, nous ne l'apercevons nullement. La prescience divine ne nous semble pas plus un obstacle à la liberté de l'homme, que cette liberté à la prescience divine. Dieu voit de toute éternité l'homme se déterminant librement. Dieu ne décide pas ou n'ordonne pas que dans telle situation donnée l'homme prendra telle résolution; mais comme il sait lire au fond des volontés comme au fond des intelligences, et dans les plus intimes secrets des passions; comme le contingent n'échappe pas plus à son éternelle intuition

que le nécessaire, il sait que telle circonstance venant à se produire l'homme se déterminera de telle ou telle manière ; non parce que les décrets éternels en auront ainsi ordonné, mais parce qu'il plait à la volonté humaine d'en agir de cette sorte. Dans la vie ordinaire, la présence d'un témoin invisible à nos yeux influence-t-elle nos déterminations et les rend-elle fatales, de libres qu'elles eussent été ? Nullement, sans doute. Eh bien ! Dieu est l'éternel témoin de nos actes passés, présents, futurs, et sa prescience ne nous impose, quant à ces derniers, ni nécessité, ni contrainte. Nous ne pensons donc point qu'il y ait ici d'option à faire. La conscience nous dit que nous sommes libres, la raison nous dit que Dieu est prescient. Au lieu de nous ranger avec la raison contre la conscience ou avec la conscience contre la raison, croyons à l'une et à l'autre. Le bon sens des masses n'a vu là aucune incompatibilité ; la philosophie ne saurait légitimement se mettre en contradiction avec le bon sens.

Pour ce qui est de la providence divine, elle ne nous semble pas plus que la prescience en contradiction avec la liberté humaine. La providence de Dieu peut exister sans détruire le libre arbitre de l'homme, et le libre arbitre de l'homme sans contrarier les desseins de la providence de Dieu.

Qu'il y ait une providence divine qui se manifeste par

la sagesse, l'intelligence, la puissance, la bonté, c'est ce dont les révélations de la raison pas plus que les données de l'expérience ne nous permettent de douter. Mais ni la raison ni l'expérience ne nous conduisent à croire que cette providence suprême fasse obstacle à notre libre arbitre. Pour notre part, nous ne trouvons rationnellement aucune contradiction entre le gouvernement de l'univers par la providence de Dieu et le gouvernement de l'homme par lui-même, moyennant le libre arbitre. Que si nous passons du point de vue rationnel au point de vue expérimental, ici surtout la coexistence de la liberté humaine et de la providence divine nous apparaît établie comme un fait dont l'incontestabilité émane pour nous, d'une part de la conscience, d'autre part de la contemplation du plan de cet univers. Dieu a tout disposé, tout ordonné, tout réglé. Il a tracé aux globes célestes leur course à travers l'espace, à la terre son double mouvement, aux saisons leur ordre et leur succession, aux végétaux et aux animaux leurs lois de vie et de reproduction, à l'espèce humaine ses vicissitudes et sa marche à travers les différents états qu'il lui est donné de traverser depuis la plus sauvage barbarie jusqu'à la civilisation la plus élevée. Mais cette fatalité providentielle qui pèse sur les mondes et sur les espèces qui peuplent ces mondes ne s'étend pas à notre activité

volontaire dans la sphère individuelle de chacun de nous. Ne nous lassons pas de le redire, puisque c'est ici d'ailleurs le point capital de notre thèse : la conscience nous crie que nous sommes libres, et il faut admettre comme incontestable le témoignage de la conscience, ou se résigner au plus absolu comme au plus absurde des scepticismes. Ce n'est point Dieu qui agit en nous et pour nous; notre activité s'exerce dans une parfaite autonomie. Dira-t-on, par hasard, que Dieu dirige le bras de l'assassin? A coup sûr, nul ne le soutiendra; et chacun, au contraire, reconnaîtra que le mérite et le démérite des actes doit être rapporté tout entier à la volonté humaine; autrement, il faudrait accuser de mensonge la conscience individuelle et la conscience universelle, anéantir les lois, brûler les codes, ouvrir les prisons et proclamer l'*habeas corpus* au sein des bagnes. Est-ce à dire pour cela que la providence divine demeure étrangère à toute espèce de gouvernement et d'action sur la volonté humaine? Non. La providence a mis dans l'homme à côté de la volonté la raison, qui doit l'éclairer et la guider; la raison, avec ses notions nécessaires de bien et de mal, de juste et d'injuste, d'obligation morale, de mérite et de démérite; et à côté de la raison, la sensibilité avec le remords, la crainte des peines sociales, l'appréhension des châtiments célestes. Telle est l'action de la provi-

dence divine sur la volonté humaine; mais il ne faut pas s'y méprendre, cette action est toute de conseil, nullement de contrainte. La providence gouverne la volonté de l'homme par des idées, émanations de la raison divine, qui éclairent cette volonté sans la violenter, et desquelles résulte pour elle une imprescriptible obligation morale, mais, en aucun cas, une nécessité qui ne laisserait plus de place à la libre détermination. En un mot, nonobstant l'action de la providence divine, la volonté humaine conserve toute son intégrité, et bien que Dieu soit cause suprême, l'homme n'est pas moins cause libre.

Mais, dira-t-on peut-être, si l'homme est libre, il pourra par l'exercice de cette liberté contrarier les desseins et les plans de la providence, qui sera dès-lors dépouillée de toute sa suprématie. Nous n'admettons pas une telle conséquence, et nous ne voyons pas en quoi l'exercice de la liberté humaine pourrait restreindre l'action de l'omnipotence divine et constituer ainsi force contre force, puissance contre puissance, *imperium in imperio*, comme parle Spinoza (1). La conscience révèle à l'homme son libre arbitre, mais l'expérience lui apprend en même temps combien est limitée sa puissance d'action.

(1) *Tractatus theologico-politicus*, cap. 2, par. 6.

Se déterminer est pleinement en son pouvoir, mais exécuter n'est point chose qui dépende également de lui. En quoi donc la liberté humaine pourrait-elle déranger les plans de la providence céleste ? La puissance d'action de l'homme va-t-elle jusqu'à changer les lois de son être et des êtres qui lui coexistent ? L'homme peut-il, par exemple, rendre son intelligence infinie de finie qu'elle est, ou même reculer à volonté les bornes de ce fini ? Non, il ne le saurait. Peut-il changer à son gré la conformation corporelle qu'il a reçue de la nature, agrandir les proportions de sa stature et de ses membres, ajouter à sa beauté, à sa vigueur, à sa longévité ? Il ne le saurait davantage. Le suicide même, cet acte de révolte humaine contre les lois de la nature divine, le suicide ne saurait soustraire l'homme à l'action de la providence céleste. Cette providence, s'exerçant ici par la justice, n'attend-elle pas au seuil de l'éternité l'ame qui s'est affranchie prématurément des liens terrestres, pour lui demander un compte sévère de sa rébellion ? Maintenant, l'homme aurait-il plus de pouvoir sur la nature qu'il n'en a sur son propre être ? Lui serait-il donné de modifier à son gré et suivant son caprice les lois qui régissent la nature matérielle ? Pas davantage. L'homme, il est vrai, opère sur la nature, et par son industrie se la rend souple et docile; mais cette puissance d'action ne dépasse pas certaines

bornes, et ne va jamais jusqu'à bouleverser les lois de la matière. Lors même que l'homme modifie la nature, la transforme, la plie à ses besoins, en fait pour lui-même un instrument d'utilité ou de plaisir, ces modifications et ces transformations ne s'opèrent que suivant les lois de cette nature elle-même, auxquelles il ne saurait jamais être dérogé. Et ce que nous disons ici de l'homme-individu s'applique également à l'homme-espèce. Pas plus à l'espèce qu'à l'individu il n'est donné d'agir en sens inverse des lois providentielles. Nous allons plus loin; et nous ajoutons que s'il pouvait y avoir des degrés dans l'impossibilité, cette impossibilité serait plus grande encore pour l'espèce que pour l'individu. En effet, l'individu est libre, l'espèce ne l'est pas, ou l'est moins. Et quoiqu'au premier aperçu il puisse paraître étrange qu'une collection ne participe pas du caractère de chacune de ses unités, nous croyons être dans le vrai en avançant que l'espèce humaine est soumise au même empire que toutes les espèces existantes, savoir, l'empire de la fatalité, non point du *fatum* aveugle, mais d'une fatalité toute providentielle. L'espèce humaine, comme toutes les espèces animales, nous paraît gouvernée par des instincts, des appétits, des besoins physiques et moraux, qui lui impriment une impulsion irrésistible. Et qu'on ne vienne point alléguer ici la liberté comme pouvant

déterminer des actes opposés à cette tendance fatale. La liberté a ce pouvoir, il est vrai, dans l'individu ; dans l'espèce, il lui échappe, et voici comment. C'est que la volonté est la chose du monde la plus distinctement marquée au coin de la personnalité ; or la personnalité étant une et distincte en chacun de nous, se trouve par conséquent dissemblable d'homme à homme; et comment concevoir alors au sein de l'espèce une unanimité de volitions qui pourrait seule déterminer ces sortes d'actes en opposition directe avec l'instinct ? Toutes ces volontés étant par leur nature personnelle nécessairement divergentes, il doit se faire qu'elles se neutralisent réciproquement ; et que survit-il à cette destruction mutuelle? Rien que l'instinct, chose toute impersonnelle, et qui, en vertu de cette impersonnalité, fait marcher l'espèce humaine tout entière à travers les voies que la providence lui a tracées. La liberté, entière chez l'individu, c'est-à-dire dans l'unité, va toujours s'amoindrissant à mesure qu'on passe de l'unité à la pluralité, d'une collection moindre à une collection plus grande, de celle-ci à une autre plus considérable encore, et toujours ainsi. Ainsi, puissante en chacun de nous individuellement, elle s'affaiblit dans la famille, et défaille graduellement dans la cité, la nation, l'espèce. Arrivée là, elle expire. Et notons qu'à chacune de ces phases de décroissance correspond parallèlement une

phase de progrès pour la fatalité providentielle, c'est-à-dire pour l'instinct. Dans l'homme individuel l'instinct est victorieusement combattu par la personnalité; mais à mesure que, par l'effet des déterminations divergentes et de leur neutralisation mutuelle, cette personnalité va s'affaiblissant à travers les degrés successifs de la famille, de la cité, de la nation, l'instinct acquiert une supériorité toujours progressive, jusqu'à ce qu'enfin il règne seul et sans partage au sein de l'espèce.

Il nous reste, pour accomplir notre tâche, à établir en quelques mots la possibilité de concilier la liberté humaine avec la grâce divine, et à résoudre, dans les limites du cadre que nous nous sommes tracé, l'un des plus graves problèmes qui aient remué les intelligences depuis l'apparition du christianisme. Egalement éloignés de tout mysticisme et de toute impiété, nous confessons l'existence de la grâce divine, mais nous n'admettons pas qu'elle ne laisse rien à faire au libre arbitre. Que la grâce joigne sa coopération à l'action du libre arbitre, c'est chose que nous nous empressons de reconnaître, mais avec cette restriction, que dans cette simultanéité d'action, c'est au libre arbitre exclusivement qu'appartient l'initiative. Nous ne saurions donc adopter en cette matière la doctrine de saint Augustin, savoir, que Dieu donne la grâce à qui il lui plait; et nous croyons être fidèles non

moins à la vraie croyance religieuse qu'à la saine doctrine philosophique en disant que Dieu donne la grâce à ceux qui la demandent. Nous n'ignorons pas qu'il a été objecté que pour demander à Dieu les dons de sa grâce, il faut déjà avoir ressenti les effets de cette grâce divine, et qu'ainsi, en dernier résultat, la grâce est un don gratuit, et non pas une concession faite à nos prières. Sans vouloir aborder ici en détail le redoutable problème du pouvoir prochain et de la grâce efficace, sur lequel Pascal a écrit de si délicieuses lettres, nous nous contenterons de faire remarquer sommairement qu'une pareille doctrine n'aboutirait à rien moins qu'à accuser Dieu d'injustice, puisque par l'effet d'un bizarre et inexplicable caprice, on lui ferait accorder aux uns ce qu'il denierait aux autres. Une seconde difficulté, c'est qu'une semblable doctrine serait destructive de la liberté humaine, dont l'existence nous est si clairement et si incontestablement attestée par le sens intime. Dans notre système, au contraire, la liberté demeure intacte. C'est elle qui, par une initiative qui lui appartient exclusivement, nous détermine à recourir à Dieu, et il résulte de ce recours qu'à cette action primitive du libre arbitre vient se joindre accessoirement l'action de la grâce divine, qui nous porte à des actes justes

et bons. De cette manière, la liberté n'est pas sacrifiée à la grâce, et celle-ci, à son tour, conserve sa légitime, et, nous ne craignons pas de le dire, sa véritable part d'action. Telle serait notre réponse à ceux qui seraient tentés de substituer à la coexistence de la grâce et de la liberté l'action exclusive de la grâce. Mais dans cette conciliation dont nous avons entrepris de démontrer la possibilité, nous avons un double genre d'adversaires; car si d'une part il nous faut combattre ceux qui absorbent la liberté au profit de la grâce, nous avons d'autre part à nous défendre contre la doctrine qui nie la grâce et rapporte tout à la liberté : exclusivisme d'une autre sorte, mais qui n'est ni plus raisonnable ni plus acceptable. Sans doute la liberté existe, et c'est là un fait d'observation de conscience; mais l'existence de la grâce aussi est chose d'expérience psychologique et non pas seulement un article de foi religieuse. Nous avons assez bonne opinion de l'humanité pour croire qu'il n'est point un seul homme qui n'ait quelquefois en sa vie élévé son ame à Dieu par la prière. Eh bien! que chacun descende en soi-même, et nous dise sincèrement si, après une semblable aspiration vers le Dieu saint et juste, il ne se sentait pas meilleur et plus fort pour le bien? N'est-il pas vrai qu'une ame

qui s'est ainsi mise par la prière en communion avec Dieu puise, dans ce divin commerce avec la source de toute sainteté et de toute justice, une énergie nouvelle, une ineffable ardeur pour tout ce qui est juste et saint? Eh bien! cette pieuse disposition de l'ame, c'est la grâce elle-même, et ceux-là ont pu en éprouver les bienfaisants et merveilleux effets dans les circonstances critiques et décisives de la vie, qui, par un acte de leur volonté libre, se sont résolus à la demander au Dieu qui la dispense.

La grâce ne nous semble donc pas plus inconciliable avec la liberté, que la providence ou la prescience divine, que le *fatum* lui-même. Au lieu d'option à faire, il n'y a ici qu'une simple coexistence à constater et à reconnaître.

ÉCOLE IONIENNE.

Sur la côte occidentale de la vieille Asie-Mineure s'étend, à partir de l'Hellespont et le long de la mer Egée, une plage qui fut à des époques très-reculées occupée par des colonies grecques. Là était Smyrne, baignée par le Mélès, sur les bords duquel Homère, dit-on, avait reçu le jour; là Ephèse, célèbre par son temple de Diane, l'une des merveilles du monde connu; là aussi Cume ou Cyme, patrie d'Hésiode. Les premières idées civilisatrices avaient été apportées en Grèce par des colonies venues d'Orient; c'était d'Orient aussi que devait sortir la philosophie, cet élément suprême de la civilisation. Le père de la philosophie grecque, Thalès, naquit à Milet, en Doride, dans la partie la plus méridionale des colonies grecques sur le rivage d'Asie. Si donc l'école de Thalès est le plus souvent nommée ionienne, c'est que l'Ionie était la prin-

cipale des trois colonies grecques, son nom s'étendait fréquemment aux deux autres, Eolie et Doride. Du reste, plusieurs disciples de cette école sont véritablement Ioniens; tels Héraclite, né à Ephèse, et Anaxagore à Clazomène.

Deux moments sont à distinguer dans l'activité humaine: le premier, celui de la spontanéité ou de l'inspiration; le second, celui de la réflexion. L'inspiration se traduit par des hymnes, des épopées, des drames; c'est l'âge poétique de l'humanité. Puis, à ces créations spontanées succède dans l'esprit humain la réflexion, à cette fin de se rendre compte de l'univers et de lui-même. Or, comme à ce travail de la réflexion deux sortes de phénomènes se présentent, savoir, les phénomènes extérieurs et les phénomènes internes, l'esprit est conduit à se rendre compte dans un ordre double; de là, la philosophie naturelle et la philosophie de l'esprit humain. Et comme les phénomènes du dehors attirent d'abord son attention, c'est aussi aux causes extérieures que l'esprit paraît devoir s'attaquer en premier lieu; sauf, après ce premier travail, à revenir sur lui-même pour se rendre compte de ses phénomènes intimes; en d'autres termes, on conçoit que la philosophie naturelle doive obtenir la priorité chronologique sur la philosophie de l'esprit humain. Eh bien! cette conception *a priori* est confirmée par les

faits ; et pour ne parler ici que de la Grèce, la première école qui y fait son apparition appartient à la philosophie naturelle. L'école ionienne est une école de physiciens et d'astronomes. Thalès, et après lui Anaximandre, Anaximène et leurs successeurs entreprennent de se rendre compte des phénomènes de la nature physique. Aussi, comme il faut apprécier une école non par ce qu'elle n'a pas fait ni pu faire, mais bien par les travaux qu'il a été dans son rôle d'accomplir, nous nous placerons, pour juger l'école ionienne, au véritable point de vue qui nous semble avoir été trop souvent négligé jusqu'ici, et ce point de vue est celui de la philosophie naturelle.

Le fondateur de l'école ionienne, Thalès, naquit, d'après l'opinion d'Apollodore dans ses chroniques, la première année de la trente-cinquième olympiade (639 avant J.-C.). Sosicrate fixe l'époque de sa mort dans la cinquante-huitième olympiade ; Thalès vécut donc environ quatre-vingt-dix ans. Suivant Hérodote, Démocrite et Platon, il naquit en Phénicie, d'une famille que Platon fait descendre de Cadmus et d'Agénor. Etant venu à Milet, il y obtint le droit de bourgeoisie. Suivant d'autres conjectures aussi probables, il prit naissance en Ionie ; après avoir rempli des fonctions publiques, il résolut de se donner tout entier à l'étude de la nature. Quelques-uns pensent qu'il n'a rien écrit : d'autres lui

attribuent *l'Astrologie marine*, mais à tort, car le véritable auteur de ce livre est Phocus de Samos. Thalès fut le premier qui porta le nom de sage. Il florissait au temps où Damasias était archonte d'Athènes, et ce fut à cette même époque que les autres *sages* furent ainsi nommés, comme le rapporte Démétrius de Phalère, dans son histoire des archontes. On varie sur le nombre et les noms de ces sages. Les uns en reconnaissent sept; d'autres en portent le nombre à dix-sept; mais au milieu de ces avis opposés, quatre noms échappent à toute contradiction, et ces noms sont ceux de Solon, Bias, Pittacus et Thalès.

Que la célèbre maxime morale, γνῶθι σεαυτὸν, dont plus tard Socrate devait faire la base et le point de départ de la philosophie, et d'autres pensées morales encore qui se trouvent citées dans Diogène de Laërte, appartiennent ou n'appartiennent pas à Thalès, il n'en est pas moins vrai, dans l'une et l'autre hypothèse, que Thalès ne fut ni un moraliste, ni un métaphysicien, mais un physicien et un astronome. Au rapport de Diogène de Laërte, on lui attribuait les premières notions sur le cours du soleil et sur la grosseur relative de cet astre, qu'il disait valoir sept cent vingt fois celle de la lune, πρῶτος τὸ τοῦ ἡλίου μέγεθος τοῦ σεληναίου ἑπτακοσιοστὸν καὶ εἰκοστὸν ἀπεφήνατο, κατά τινὰς, appréciation dont la fausseté est suffisamment

démontrée par les calculs astronomiques modernes, qui établissent que la lune est soixante-cinq millions de fois plus petite que le soleil. Nonobstant cette erreur, il fallait que les connaissances astronomiques de Thalès fussent assez avancées pour son époque, puisque Eudème, dans son *Histoire de l'astrologie*, dit formellement que Thalès fraya le premier la route de cette science, et que personne avant lui n'avait encore ni prédit les éclipses de soleil, ni déterminé le temps où cet astre est dans les tropiques. Il fut encore, dit-on, le premier des Grecs qui détermina la longueur de l'année ; mais cette connaissance resta sans usage en Grèce jusqu'à Cléostrate, qui l'appliqua au calendrier. Il est vrai, d'autre part, que plusieurs historiens anciens attribuent ces découvertes astronomiques moins au génie de Thalès qu'aux révélations qu'il pouvait, dans ses voyages, avoir recueillies d'hommes supérieurs. Mais d'abord, les voyages de Thalès en Crête et en Egypte, ne sont mentionnés que dans sa prétendue lettre à Phérécyde, et Saumaise a établi qu'elle était loin d'être authentique. De plus, Jamblique et Plutarque s'accordent à dire qu'il n'alla en Egypte que dans un âge assez avancé. Or, d'après Hérodote, Thalès avait prédit aux Ioniens cette éclipse fameuse qui sépara les armées des Mèdes et des Lydiens commandées par Cyaxare et Alyatte, et les plus savants

critiques, entre autres le jésuite Pétau, rapportent cette éclipse à la quarante-quatrième année de Thalès, ce qui est loin d'être un âge avancé, surtout pour Thalès, qui vécut près de quatre-vingt-dix ans. Ce n'est donc point des prêtres d'Egypte que Thalès paraît avoir appris le calcul des éclipses (*a*). Au reste, il put puiser dans la conversation des prêtres de Memphis, qui passaient pour les lumières de l'Orient, de récieuses révélations sur la cosmologie, l'astronomie, et la philosophie; mais faire de Thalès le disciple et l'élève des prêtres égyptiens, c'est là une de ces exagérations si familières à Plutarque. Ce qui paraît le plus probable, c'est qu'il s'établit entre eux et lui un échange mutuel de connaissances, et nous invoquons en preuve le témoignage de Hyéronyme de Rhodes, qui rapporte que Thalès enseigna aux prêtres de Memphis l'art de mesurer exactement la hauteur des pyramides par la longueur de leurs ombres, moyen très-simple, analogue aux procédés de la géométrie moderne, qui résout ce problème par une simple proportion établie entre deux triangles semblables. Thalès fut moins heureux dans ses investigations sur la cause des débordements périodiques du Nil, qu'il attribuait à des vents contraires qui faisaient remonter les eaux, et que des observations plus récentes ont démontré résulter des pluies qui tombent en Ethiopie, où ce fleuve prend sa source.

C'est à tort qu'on a voulu (1) assimiler cette opinion de Thalès à celle d'Erathostène. Ce dernier nous semble avoir expliqué d'une manière bien plus judicieuse les crues périodiques du Nil, en les attribuant aux vents Etésiens, qui, soufflant des régions du nord, poussent vers la zône torride, plus élevée que les autres zônes à cause du renflement de la terre à l'équateur, des nuages qui s'y amoncellent et, se résolvant en pluies, vont grossir le lit du Nil aux lieux où ce fleuve prend sa source, et produisent ainsi son débordement annuel.

Indépendamment de ses études en astronomie, science dont il fut en Grèce le fondateur, Thalès s'occupa le premier de recherches sur l'origine du monde, problème peut-être à jamais insoluble et sur lequel les travaux accumulés depuis tant de siècles n'ont encore répandu que si peu de lumières. L'univers matériel tel qu'il nous apparaît a-t-il toujours existé, et s'il n'est pas éternel, quand a-t-il commencé d'être ? quel principe primitif ou quels éléments générateurs ont produit les êtres matériels dont se compose le monde ? Parmi les sphères qui gravitent dans l'espace, ce globe qui nous porte a-t-il toujours été ce que nous le voyons, et s'il n'a pas toujours été le même, quelle série de transformations lui a-t-il

(1) Voy. *Biogr. univ.*, art. *Thalès.*

fallu traverser pour arriver à son état actuel ? De quelles espèces était-il peuplé durant les intervalles qui ont séparé ces diverses transformations ? par quelles causes ces espèces ont-elles disparu de la surface du globe ? par quels liens ces causes se rattachent-elles au mécanisme de l'univers ? cet univers lui-même où a-t-il sa cause et son principe ? Effrayante énigme dont l'homme peut-être n'arrivera jamais à trouver le mot, ou dont peut-être encore la solution ne lui sera donnée que la veille du jour où un nouveau cataclysme viendra le faire disparaître de dessus la surface terrestre, et, par une combinaison nouvelle d'éléments, approprier ce globe à une nouvelle espèce qui, à l'aspect de nos débris souterrains, se posera les mêmes questions et n'aboutira qu'aux mêmes incertitudes.

Eh bien ! cet imposant problème de l'origine des choses, qui absorbe encore aujourd'hui tant de puissantes intelligences, dut, dès l'éveil de l'esprit humain, préoccuper son inquiète activité. Les religions et la poésie, qui ne laissent aucune question importante sans solution, essayèrent de résoudre celle-ci, et long-temps les réponses qu'elles donnèrent purent satisfaire les esprits. Mais l'intelligence humaine devenue plus exigeante finit par délaisser les explications mythologiques pour les recherches rationnelles, et Thalès le premier, séparant

la philosophie naturelle d'avec la théologie, tenta de procéder à la solution du problème cosmologique par la seule puissance de la raison humaine. Suivant Thalès, l'élément générateur de tous les êtres était l'eau, c'est-à-dire un principe matériel. « Les premiers philosophes, » dit Aristote (1), ont cherché dans la matière les princi- » pes de toutes choses. Car ce dont toute chose est, d'où » provient toute génération, et où aboutit toute destruc- » tion, l'essence restant la même et ne faisant que » changer d'accidents, voilà ce qu'ils appellent l'élé- » ment et le principe des êtres, et pour cette raison ils » pensent que rien ne naît et que rien ne périt, puisque » cette nature première subsiste toujours.... Il doit y » avoir une certaine nature, unique ou multiple, d'où » viennent toutes choses, celle-là subsistant la même. » Quant au nombre et à l'espèce de ces éléments, on ne » s'accorde pas. Thalès, le fondateur de cette manière » de philosopher, prend l'eau pour principe, et voilà » pourquoi il a prétendu que la terre reposait sur l'eau, » amené probablement à cette opinion parce qu'il avait » observé que l'humide est l'élément de tous les êtres, et » que la chaleur elle-même vient de l'humide et en vit. » Or, ce dont viennent les choses est leur principe. C'est

(1) *Métaph.*, l. 1, c. 3, trad. de M. Cousin.

» de là qu'il tire sa doctrine, et aussi de ce que les ger-
» mes de toutes choses sont de leur nature humides, et
» que l'eau est le principe des choses humides. » Mainte-
nant, cette opinion appartenait-elle en propre à Thalès,
ou lui était-elle antérieure? Ecoutons encore ici Aristote:
« Plusieurs pensent, dit-il, que dès la plus haute anti-
» quité, bien avant notre époque, les premiers théolo-
» giens ont eu la même opinion sur la nature; car ils
» avaient fait l'Océan et Thétys auteurs de tous les phé-
» nomènes de ce monde, et ils montrent les dieux jurant
» par l'eau que les poètes appellent le styx. En effet, ce
» qu'il y a de plus ancien est ce qu'il y a de plus saint,
» et ce qu'il y a de plus saint, c'est le serment. Y a-t-il
» réellement un système physique dans cette vieille et
» antique opinion? C'est ce dont on pourrait douter.
» Mais pour Thalès, on dit que telle fut sa doctrine. »
Voilà ce que dit Aristote au premier livre de sa métaphy-
sique; et puisque ce philosophe établissait un rappro-
chement entre l'opinion de Thalès sur l'origine des
choses et les anciennes doctrines théologiques, peut-être
aurait-il pu faire remarquer que les poètes avaient parlé
dans le même sens. Homère, qui avait probablement
recueilli les vieilles traditions sacerdotales de l'Ionie, dit
au quatrième chant de son Iliade : Ωκεανόν τε θεῶν γένε-
σιν και μητέρα Θητῦν. Et Athénagore cite les mots suivants

attribués à Orphée : ἐκ τοῦ ὕδατος ἵλὺς κατεστη. Ainsi, le système de Thalès n'avait rien que de conforme aux traditions sacerdotales et poétiques. Et si l'on en croit Strabon (1), cette doctrine de l'eau admise comme principe de toutes choses n'était autre que celle de plusieurs philosophes indiens, qui prétendaient que l'eau simple et homogène dans toutes ses parties pouvait recevoir une infinité de formes différentes et par là devenir la matière des corps les plus opposés. Mais ce que Thalès n'a point expliqué, et ce que n'avaient point expliqué non plus très-probablement les philosophes indiens dont parle Strabon, c'est de quelle manière l'eau passait à d'autres états matériels; comment elle devenait air, feu, minéral. Cette prétendue flexibilité de l'eau à passer ainsi par tous les états quels qu'ils soient n'a rien que d'hypothétique et trouve son démenti dans l'expérience. Sans doute l'eau peut en se raréfiant devenir fluide aériforme; elle peut encore en se condensant devenir matière solide; mais elle n'est alors même qu'une espèce particulière de solide et une espèce particulière de fluide aériforme, et ne saurait devenir ni un gaz quelconque, ni un solide quelconque. Ainsi, par exemple, toutes les expériences du monde ne conduiront jamais à convertir l'eau en flamme

(1) Lib., 15, pag. 733.

ou en végétal ; difficulté grave qui, indépendamment d'autres objections non moins importantes qui pourraient être soulevées, renverse le système cosmologique de Thalès et le place bien au-dessous des théories d'Aristote, de Zénon, d'Epicure, qui envisagent l'univers physique comme le résultat de la combinaison d'une pluralité d'éléments matériels primitifs, ὕλη πρῶτη, ἄτομοι, et non point comme la conséquence de la transformation d'un élément unique ; car un tel élément, eau, air ou feu, possède une certaine nature déterminée qu'il ne peut jamais, quoiqu'on suppose, convertir en une nature opposée. Le principe attribué par Aristote à Thalès, ὕδωρ ἀρχή, n'a donc et ne peut avoir que la valeur d'une hypothèse en opposition avec les faits, et par conséquent sa cosmogonie manque d'une base solide. Maintenant, comme une hypothèse, quelque hasardée qu'elle soit, est toujours fondée sur quelques faits, il serait curieux de connaître quelles observations ont conduit Thalès à l'adoption de son principe. Serait-ce qu'il eût remarqué, comme le dit Aristote, que l'humide est l'élément de tous les êtres, et que les germes de toutes choses sont de leur nature humides ? ou bien cette opinion lui aurait-elle été suggérée par la facilité de transformation avec laquelle l'eau passe de l'état liquide à l'état gazeux par une élévation de température, ou à l'état solide par un refroi-

dissement? Il est probable que toutes ces observations réunies ont amené Thalès à poser le principe fondamental de sa physique : ὕδωρ ἀρχή, ce qui signifie que l'eau est le principe de toutes choses, l'élément générateur des êtres. Et sans vouloir établir ici des analogies forcées entre des opinions anciennes et des systèmes plus récents, nous ferons remarquer que l'hypothèse de Thalès n'est peut-être point sans quelques rapports avec des systèmes plus modernes, tels que celui de Maillet, qui prétendait qu'originairement la surface de notre planète était entièrement liquide, ce qui lui valut les plaisanteries plus spirituelles et plus piquantes que justes de Voltaire, dont il est permis de décliner la compétence en cette matière.

Il nous reste maintenant à rechercher comment et en vertu de quelle puissance, suivant Thalès, s'opéra cette transformation de l'eau, élément générateur, en tout ce qui existe. Cette transformation eut-elle lieu par le simple effet d'un mouvement nécessaire, comme l'arrangement des atomes d'Epicure, ou par l'intervention d'une puissance intelligente, comme le suppose Zénon pour sa matière primitive, ὕλη πρώτη? L'historien de la philosophie ancienne, Diogène de Laërte, ne paraît pas d'accord avec lui-même à cet égard; car, d'un côté, dans la vie de Thalès, il attribue à ce philosophe les apophtegmes suivants : Πρεσβύτατον τῶν ὄντων θέος, ἀγεννήτον

γὰρ, « Dieu est le plus ancien des êtres; car il est inen-
» gendré; » Καλλίστον κόσμος, ποίημα γὰρ θεοῦ, « Le monde
» est admirable, car il est l'œuvre de Dieu; » et autre
part, dans la vie d'Anaxagore, le même Diogène dit en
propres termes : Πρῶτος τῇ ὕλῃ νοῦν ἐπεστησε. Πάντα χρήματα
ἦν ὁμοῦ, εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκοσμησε. « Le premier
» (Anaxagore) il reconnut à côté de la matière une
» intelligence. Tout était confondu; l'esprit vint et l'or-
» dre régna. » Or, si Anaxagore fut le *premier* qui
reconnut un Dieu, Thalès, qui lui est antérieur, n'avait
donc point émis cette opinion. Cicéron, qui fait assez fré-
quemment mention de Thalès dans ses œuvres philoso-
phiques, ne tombe point dans de moins graves contra-
dictions à cet égard. Tantôt il semble le faire participant
des croyances communes du polythéisme, lorsque, par
exemple, il dit au deuxième livre des lois : *Thales, qui
sapientissimos inter septem fuit homines, existimat Deos
omnia cernere, omnia Deorum esse plena.* Tantôt, il pa-
raît l'assimiler à Anaxagore et à Socrate, en lui faisant
dire qu'il y a un Dieu auteur de toutes choses : *Thales
milesius, qui primus de talibus rebus quæsivit, aquam
dixit esse initium rerum, Deum autem qui ex aqua cuncta
fingeret* (1). Tantôt enfin, démentant lui-même ses deux

(1) *De nat. deorum,* lib. 1.

précédentes assertions, il attribue à Anaxagore la première idée philosophique d'un être ordonnateur de la matière : *Anaxagoras, qui accepit ab Anaximene disciplinam*, primus *omnium rerum descriptionem et modum mentis infinitæ vi ac ratione designari ac confici voluit* (1). C'est apparemment à ces contradictions de Cicéron que fait allusion Tennemann, quand il parle de débats très-anciens sur le théisme de Thalès, et lui-même paraît se rallier à l'opinion de ceux qui attribuaient à Thalès la croyance en un Dieu ordonnateur de la matière, puisqu'il dit en propre termes, dans la partie de son livre qui traite de la philosophie ionienne (2) : « L'eau, ὕδωρ, ou l'élé-» ment humide, fut pour lui (Thalès), en vertu de quel-» ques observations expérimentales très-exclusives, le » principe, ἀρχὴ, d'où toutes choses sont parvenues, » et l'esprit, νοῦς, le principe moteur. » Eh bien ! nonobstant l'imposante autorité de l'historien allemand, nous inclinons à penser que la cosmogonie de Thalès apporte avec elle tous les caractères d'un athéisme non équivoque. Et qu'on ne vienne pas nous objecter le double apophtegme que lui attribue Diogène de Laërte. Nous répondrons que Diogène avance comme sienne et comme

(1) *De natura deorum*, lib. 1.

(2) *Manuel de l'hist. de la phil.*, trad. par M. Cousin, t. 1er.

expression de sa propre pensée son assertion sur Anaxagore, πρῶτος τῇ ὕλῃ νοῦν ἐπέστησε ; tandis qu'il n'expose aucune opinion personnelle à propos du théisme de Thalès, et qu'en citant les apophtegmes mentionnés plus haut, il a bien soin de ne les donner nullement comme authentiques, et se contente de dire qu'on les attribue à Thalès : Φέρεται δε ἀποφθέγματα αὐτοῦ τάδε. La contradiction est donc plus apparente que réelle dans Diogène, et c'est faute d'avoir fait cette distinction que Tennemann nous semble avoir été induit en erreur. Enfin, s'il pouvait rester quelques dissentiments en cette matière, le passage suivant de la métaphysique d'Aristote suffirait, ce nous semble, à lever pleinement tous les doutes : « Quand un homme vint dire qu'il y avait dans la na- » ture, comme dans les animaux, une intelligence qui » est la cause de l'arrangement et de l'ordre de l'uni- » vers, cet homme parut seul avoir conservé sa raison » au milieu des folies de ses devanciers. Or, *nous savons* » *avec certitude* qu'Anaxagoras entra le *premier* dans ce » point de vue. » Il reste donc prouvé, du moins à notre avis, que Thalès n'admet point l'intervention d'une intelligence suprême dans l'arrangement de la matière et que le caractère d'athéisme n'est point équivoque dans sa doctrine, non plus que dans celle d'Anaximandre, son disciple et son successeur.

Anaximandre naquit à Milet, la troisième année de la quarante-deuxième olympiade (610 avant J.-C.) Le seul rôle politique qu'on lui attribue, c'est d'avoir été chargé de conduire la colonie milésienne, qui fonda la ville d'Apollonie, sur les bords du Pont-Euxin. L'athénien Apollodore dit dans ses chroniques qu'Anaximandre avait soixante-quatre ans la seconde année de la cinquante-huitième olympiade, et qu'il mourut peu après, sous le règne de Polycrate, tyran de Samos. Anaximandre avait écrit une explication abrégée de ses opinions, qui tomba plus tard en la possession de ce même Apollodore.

Nous disions tout à l'heure que le caractère d'athéisme que nous avons signalé dans Thalès se retrouve aussi dans la doctrine d'Anaximandre, et chez ce dernier comme chez Thalès ce caractère s'explique par l'époque à laquelle ils vécurent. La philosophie venait de rompre définitivement avec la théologie polythéiste; il s'opérait en ce moment une réaction contre des croyances religieuses long-temps toute-puissantes. Or, on le sait, le caractère de toute réaction qui commence c'est l'exagération. Dans la lutte qui s'engage entre d'anciennes idées et l'esprit nouveau, on apporte des deux parts un funeste empressement à nier et à rejeter non-seulement ce que la doctrine adverse peut avoir d'erroné, mais encore ce qu'elle a de raisonnable, et des deux parts aussi on se jette dans

l'extrême et l'absurde. Ce phénomène se manifeste à toutes les époques où des idées nouvelles essaient de supplanter les idées reçues, et l'école d'Ionie devait la première donner l'exemple d'un fait destiné à se reproduire bien des fois après elle. En haine des doctrines théologiques, Thalès, Anaximandre, Anaximène, se jetèrent dans l'extrême opposé, et pour ne point admettre les dieux du polythéisme, ils n'admirent aucun dieu, et tentèrent d'expliquer la formation du monde par des causes purement matérielles. Mais l'explication de Thalès ne fut point exactement adoptée par ses successeurs dans l'école ionienne. Dans la doctrine de Thalès, l'eau était l'élément générateur. Anaximandre sentit l'insuffisance de cette base étroite et exclusive, et substitua à l'élément générateur de Thalès l'infini comme principe des choses. « Anaximandre, dit Diogène de Laërte, regarde comme » le principe des êtres l'infini, sans déterminer s'il en- » tend parler de l'air, ou de l'eau, ou de toute autre » chose. Selon Anaximandre, les parties du tout sont » sujettes au changement, le tout est immutable. » Οὗτος ἔφασκεν ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον τὸ ἄπειρον, οὐ διορίζων ἀέρα, ἢ ὕδωρ ἢ ἄλλο τι· καί τὰ μὲν μέρη μεταβάλλειν, τὸ δὲ παν αμεταβλήτον εἶναι. Plutarque (1) s'exprime dans des termes analogues :

(1) *De plac. philos.*, l. 1, c. 3.

Αναξίμανδρος ὁ Μιλήσιος φησι τῶν ὄντων τὴν ἀρχὴν εἶναι τὸ ἄπειρον· ἐκ γοῦν τούτου παντα γίνεσθαι και εις τοῦτο πάντα φθείρεσθαι. « Anaximandre de Milet dit que l'infini est le » principe des êtres; que tout en est produit, et que » tout y retourne. » Cicéron, dans ses question académiques (1), en parlant d'Anaximandre : *Is infinitatem naturæ dixit esse a qua omnia gignerentur.* On voit qu'ici pas plus que dans l'explication de Thalès, il n'est question d'une intelligence suprême. Aussi, Plutarque, après avoir exposé ainsi que nous l'avons vu la doctrine d'Anaximandre, reproche-t-il à ce philosophe de n'avoir point admis un être dont la puissance eût suppléé au défaut d'activité de la matière : Οὐ δύναται ἡ ὕλη εἶναι ἐνέργεια, ἀν μὴ τὸ ποιοῦν ὑποκέηται. L'athéisme est donc tout aussi évident dans Anaximandre que dans Thalès, et il y a été moins contesté. La doctrine d'Anaximandre est une sorte de panthéisme, comme la doctrine de Spinoza au dix-septième siècle, avec cette distinction toutefois que le spiritualisme domine dans le panthéisme de Spinoza, tandis que le panthéisme d'Anaximandre est purement matérialiste. En tenant compte des différences, Anaximandre peut être regardé comme le précurseur de Leucippe, de Démocrite et d'Epicure. Cet infini, variable dans ses parties

(1) Lib. 2.

et identique dans la totalité, cet infini d'où tout sort et au sein duquel tout se replonge n'est autre chose, à le bien prendre, qu'une sorte d'anticipation des homœoméries d'Anaxagore, et des atomes de Démocrite, doués d'éternité et d'immutabilité, et constituant par leur combinaison des agrégats passagers et variables, lesquels se dissolvent sans qu'il en résulte l'anéantissement d'aucune molécule élémentaire.

Anaximandre fut astronome comme Thalès. Eudème, dans son *Histoire de l'astrologie*, dit qu'il regardait la terre comme un astre, et qu'il la croyait assujettie à un mouvement circulaire dont le centre était celui du monde même : Οτι ἐστιν ἡ γῆ μετέωρος, και κινεῖται προς τὸ τοῦ κοσμοῦ μέσον. Voilà pour la position de la terre. Quant à sa forme, Diogène de Laërte dit qu'il la supposait sphérique : οὐσαν σφαιροειδῆ, et Eusèbe prétend qu'il la croyait cylindrique, τὴν γὴν κυλινδροειδῆ. En général, Diogène de Laërte, dans les découvertes astronomiques qu'il attribue à Anaximandre, est contredit par Eusèbe dans sa *Préparation évangélique*, et par Plutarque dans son livre *De placitis philosophorum*. Ainsi, Eusèbe et Plutarque disent qu'il se figurait la terre comme enfermée dans une atmosphère dont le contour manquant de continuité en quelques endroits, lui laissait voir le soleil, la lune et les autres astres. Plutarque lui attribue encore une théorie astro-

nomique d'après laquelle la lune était plus éloignée de la terre que les planètes et les étoiles fixes : Ἀναξιμανδρος ἀνωτάτω πάντων τὸν ἥλιον τετάχθαι, μετὰ αὐτὸν δὲ τὴν σελήνην, ὑπὸ δε αὐτους τά ἀπλανη τῶν ἀστέρων καὶ τοὺς πλανητας (1). Toujours d'après l'autorité du même Plutarque, la lune était regardée par Anaximandre comme un corps semblable au soleil, mais sous de moindres dimensions. Ainsi, elle était comme le soleil un feu renfermé dans la concavité d'une sphère dix-neuf fois plus grande que la terre, et elle s'éclipsait suivant que dans son mouvement de rotation elle présentait à la terre une autre partie que celle où se trouvait l'ouverture qui laissait passer la lumière, ἐκλειπειν δε κατὰ τάς ἐπιστροφὰς τοῦ τρόχου. D'après cette théorie donc, la lune était lumineuse par elle-même aussi bien que le soleil, mais avec moins d'intensité : Ἀναξιμανδρος ἴδιον ἔχειν φῶς σεληνην, αραιότερον δε πως. Diogène de Laërte au contraire prétend que ce philosophe appelait la lune ψευδοφαῆ, parce qu'elle empruntait sa lumière au soleil, ἀπὸ ἡλίου φωτίζεσθαι. Il y a entre ces deux systèmes toute la distance de la vérité à l'erreur, et l'opinion de Diogène est infiniment plus favorable à Anaxagore que celle de Plutarque. Diogène, se fondant sur le récit de Phavorinus, ajoute qu'Anaximandre

(1) *De placit. philos.*, l. 2, cap. 15.

inventa le style des cadrans solaires et le mit sur ceux de Lacédémone; qu'il fit aussi des instruments pour marquer les solstices et les équinoxes, qu'il décrivit le premier la circonférence de la terre et de la mer, et construisit la sphère (*b*). Pline lui attribue la découverte de l'obliquité du zodiaque : *Obliquitatem zodiaci intellexisse, hoc est rerum fontem aperuisse, Anaximandrus milesius traditur primus, olympiade quinquagesima-octava.* Mais d'après la forme un peu dubitative dont l'historien latin revêt sa pensée, il est aisé de voir que de son temps même il n'y avait guère que des probabilités sur la valeur réelle des découvertes astronomiques d'Anaximandre.

Anaximandre eut pour contemporain Phérécyde; ils sont, dit-on, les deux premiers philosophes qui aient écrit. Phérécyde, au rapport de Diogène de Laërte, reconnaissait comme principes éternels des choses ζεὺς, αἰθηρ, c'est-à-dire l'air; χρόνος, le temps, et χθών, la terre. Au rapport de Diogène de Laërte, on conservait de lui un livre commençant par ces mots : Ζεὺς μὲν καὶ χρόνος εἶς ἀεὶ, και χθὼν ἦν. Aristote, au quatorzième livre de la *Métaphysique* (1), fait mention de Phérécyde en même temps que d'Empédocle et d'Anaxagore, à l'occasion des dissentiments des philosophes sur le principe des

(1) Cap. 4.

choses. Cicéron, dans ses Tusculanes, cite Phérécyde comme ayant le premier avancé et soutenu l'opinion de l'immortalité de l'ame : *Pherecydes syrius primum dixit animas hominum esse sempiternas. Hanc opinionem discipulus ejus Pythagoras maxime confirmavit.* Au rapport de Diogène, le poète Chérillus et quelques autres encore attribuaient à Thalès ce dont Cicéron fait honneur à Phérécyde (1). Mais il est plus probable que ni Thalès ni Phérécyde n'y songèrent. Dans l'ordre naturel, la croyance en l'immortalité de l'ame est chronologiquement subordonnée à la croyance en un Dieu distinct de la matière, et dans les opinions attribuées à Thalès et à Phérécyde, nous ne voyons rien qui ressemble de loin ou de près au théisme.

Phérécyde était né vers la quarante-cinquième olympiade (environ 600 ans avant J.-C.). On ne s'accorde guères sur le lieu de sa naissance. Cœlius Rhodigius blâme ceux qui ont fait ce philosophe originaire de la province de Syrie, et d'accord en cela avec Diogène dans son *Histoire des philosophes*, et Alexandre dans ses *Successions*, il lui donne pour patrie l'île de Syros, aujourd'hui Syra, l'une des Cyclades. Phérécyde fut disciple de Pittacus, l'un des sages. Suidas conjecture qu'il avait puisé dans les livres

(1) *Quæst.* 1, 16.

sacrés des Phéniciens une partie des connaissances qu'il transmit aux Grecs, et l'historien Josephe (1) croit qu'il s'était fait initier aux mystères de l'Egypte. On peut voir dans Diogène de Laërte les récits merveilleux de Théopompe sur les prophéties attribuées à Phérécyde. Du temps de Diogène on voyait encore dans l'île de Syra un cadran astronomique, ou gnomon, créé par Phérécyde, c'est-à-dire un instrument propre à montrer les conversions du soleil, en d'autres termes, à mesurer son mouvement vers les pôles d'un solstice à l'autre. Il eut pour disciple Pythagore, à qui il transmit le goût des études astronomiques.

A l'époque de Phérécyde et d'Anaximandre il faut encore rattacher Anaximène. Apollodore dit qu'il naquit dans la soixante-troisième olympiade, et qu'il mourut environ au temps de la prise de Sardes par Cyrus. Tennemann n'admet point comme parfaitement exacte cette date de la naissance d'Anaximène, qu'il place en l'année 557 avant notre ère, et se rapproche par conséquent de l'opinion de Ménage, qui fait naître Anaximène en 554. Anaximène dut être le contemporain de Pythagore, puisque Diogène cite deux lettres écrites par le philosophe de Milet au philosophe de Crotone. Il est bien vrai que le

(1) Liv. 14, chap. 13.

savant critique Fabricius a regardé ces deux lettres comme apocryphes, mais sans donner aucune raison à l'appui de son opinion. Tous les autres interprètes et commentateurs de Diogène ont été d'un avis contraire, et Ménage, qui relève le texte de l'historien grec à propos de l'époque de la naissance d'Anaximène, ne soulève aucune objection contre l'authenticité des lettres de Pythagore. Nous donnons ici ces deux lettres.

Anaximène a Pythagore.

« Thalès, fils d'Examius, périt d'une fin malheureuse dans sa vieillesse. Etant sorti de nuit, selon sa coutume, accompagné d'une servante, pour observer les astres, et ne prenant pas garde au lieu où il était, tandis qu'il contemplait le ciel il tomba dans un précipice. Telle fut, au dire des Milésiens, la fin de leur astronome. Nous qui sommes ses disciples, souvenons-nous de ce grand homme, ainsi que nos enfants et nos disciples, et soyons dociles à ses préceptes. Qu'en toutes choses Thalès soit notre maître. »

Anaximène a Pythagore.

« Tu as été plus sage que moi en quittant Samos pour Crotone, où tu vis en paix. Ici, les fils d'Eaque sont les

fléaux des peuples et règnent en tyrans sur les Milésiens. D'autre part, le roi des Mèdes nous menace d'une invasion, si nous ne voulons pas devenir ses tributaires. Néanmoins, les Ioniens sont disposés à combattre contre les Mèdes pour la liberté de tous. Mais nous n'avons aucun espoir de salut. Comment donc Anaximène songerait-il à l'étude des astres, tourmenté qu'il est de la crainte de la mort ou de l'esclavage? Toi au contraire, tu jouis d'une haute considération à Crotone, et aux yeux de toute l'Italie et de la Sicile même il t'arrive des disciples. »

La première de ces deux lettres nous montre de quel respect était environné le nom de Thalès, qui passait pour le créateur de l'astronomie dans la Grèce des colonies, puisque Anaximène le propose comme un modèle et comme un guide à suivre à un homme aussi éminent que Pythagore; et en même temps, elle reproduit la tradition la plus accréditée sur le genre de mort de ce philosophe. La seconde est propre à fixer nos incertitudes sur l'époque précise à laquelle dut naître Anaximène. Evidemment cette lettre fut écrite peu de temps avant l'invasion de l'Ionie par Harpagus, lieutenant de Cyrus. Or, cette invasion eut lieu immédiatement après la prise de Sardes et de Babylone, c'est-à-dire environ l'an 536 avant notre ère. On peut donc conjecturer que la lettre d'Anaximène dut être écrite vers l'année 538 ou 537 avant l'ère chré-

tienne. Par conséquent Anaximène avait dû connaître Crésus sur le trône de Lydie. D'autre part, nous lisons dans Diogène de Laërte que Thalès avait promis à Crésus de détourner les eaux du fleuve Halys. Crésus avait donc dû, à deux époques différentes de son règne, être contemporain de la vieillesse de Thalès et de la jeunesse d'Anaximène. Or, pour que cela fût possible, il ne fallait pas entre la naissance de Thalès et celle d'Anaximène le long intervalle qu'admet Diogène de Laërte. Cet historien, en effet, avance, sur le témoignage de Sosicrate, que Thalès mourut à l'âge de quatre-vingt-dix ans, dans la cinquante-huitième olympiade, ce qui veut dire qu'il était né dans la trente-sixième, et il ajoute qu'Anaximène naquit dans la soixante-troisième olympiade, c'est-à-dire cent huit ans plus tard. En admettant donc avec Sosicrate, que Thalès vécut quatre-vingt-dix ans, il y avait déjà dix-huit ans qu'il était mort quand serait né Anaximène. D'autre part, on ne peut croire qu'Anaximène eût moins de vingt ans à l'époque où il écrivit pour la seconde fois à Pythagore. Il y aurait donc eu déjà trente-huit ans d'écoulés depuis la mort de Thalès quand cette seconde lettre fut écrite et comme elle dut l'être peu après la prise de Sardes, Anaximène avait connu Crésus sur le trône de Lydie un an ou deux avant cette lettre écrite à Pythagore. D'après cette base,

la moindre durée du règne de Crésus aurait été depuis l'année où arriva la mort de Thalès, jusqu'à l'année qui précéda celle où fut écrite la lettre à Pythagore, c'est-à-dire trente-huit ans. Or, il est admis universellement que Crésus, monté sur le trône en 562, en fut renversé en 538, c'est-à-dire qu'il régna vingt-quatre ans et non point trente-huit. Donc le calcul de Diogène de Laërte repose sur une base fausse ; donc il faut admettre un moindre intervalle entre la naissance d'Anaximène et celle de Thalès, et se ranger, par exemple, à l'opinion de Tennemann, qui fait naître Anaximène en l'année 557 avant notre ère, c'est-à-dire la deuxième année de la cinquante-cinquième olympiade. Or, dans ce calcul il s'écoule entre la naissance de Thalès et celle d'Anaximène près de vingt-et-une olympiades, c'est-à-dire environ quatre-vingt-deux ans ; et comme Thalès vécut quatre-vingt-dix années, il a très-bien pu se faire que Crésus déjà sur le trône fût connu de Thalès, et plus tard, étant encore roi, fût connu d'Anaximène. Indépendamment de l'intérêt chronologique qui s'attache à la lettre d'Anaximène à Pythagore, on ne peut s'empêcher d'être vivement ému en entendant les naïfs et amers regrets d'un homme qui se plaint d'être distrait de ses chères études par le bruit des préparatifs de guerre, et par l'alarme où le tient sans cesse la perspective de l'esclavage ou de la mort.

Bien que disciple d'Anaximandre, Anaximène ne fut pas plus fidèle à la doctrine de son maître, que ce dernier ne l'avait été à celle de Thalès. Anaximandre avait renoncé à l'hypothèse neptunienne de Thalès, et posé l'infini comme principe des choses. Anaximène abandonne à son tour l'opinion de son maître, et se rapproche de Thalès, en reconnaissant comme l'élément primitif l'un des agents naturels regardé alors comme éléments. Seulement, ce n'est plus l'eau, mais l'air qu'Anaximène considère comme principe générateur. Mais ici se présentent toutes les difficultés que nous avons déjà opposées à l'hypothèse de Thalès. Comment l'air peut-il se transformer en tant de substances différentes les unes des autres? Comment deviendra-t-il liquide et solide? Comment cette substance unique pourra-t-elle se modifier au point de donner naissance à tout ce qui constitue l'univers matériel? Difficultés non moins insolubles pour Anaximène que pour Thalès, parce que Anaximène se place comme Thalès à un point de vue trop exclusif. Sans doute, l'air, que les anciens regardaient comme élément, mais que la chimie moderne a relégué dans la classe des corps composés, remplit un grand rôle dans l'univers physique. Il enveloppe le globe de toutes parts, et pénètre même dans ses intimes profondeurs. Il est la condition de la vie des animaux et des végétaux. Voilà sans doute quelques-unes

des considérations qui ont conduit Anaximène à l'adoption de son hypothèse; mais cette hypothèse n'en est pas moins insuffisante à expliquer la formation et l'ordre de l'univers; disons plus, elle est inférieure à celle d'Anaximandre. En effet, l'infini d'Anaximandre, sujet au changement quant à ses parties, mais dont le fond reste perpétuellement le même, n'est autre chose que la matière éternelle et identique à elle-même quant à ses élements, mais passant, moyennant les diverses combinaisons de ces éléments, à travers une série indéfinie de transformations. Or, l'éternité de la matière une fois admise, on s'explique bien plus aisément cette succession non interrompue de transformations, résultat de combinaisons élémentaires tonjours différentes les unes des autres, que la constitution de l'univers par les transformations multiples d'une substance unique, l'eau ou l'air, qui jouirait de la propriété de se convertir à tous les corps possibles. La cosmologie d'Anaximandre était supérieure à celle de Thalès, le système d'Anaximène au contraire a moins de valeur que celui d'Anaximandre; non-seulement il n'y a point progrès du maître au disciple, il y a marche rétrograde (*c*).

Près d'un demi-siècle s'écoule entre Anaximène et Héraclite d'Ephèse. Héraclite, dit-on, florissait dans la soixante-neuvième olympiade et avait suivi les leçons

d'Hippasus de Métaponte et de Xénophane. Le père d'Héraclite était l'un des premiers citoyens d'Ephèse ; mais à sa mort Héraclite renonça à la suprême magistrature en faveur de son frère, afin de se livrer exclusivement aux spéculations philosophiques. Ce fut sur le bruit de sa renommée que Darius, fils d'Hystaspe, l'appela à sa cour, mais Héraclite refusa les offres du grand roi et resta à Ephèse, où il composa son traité *De la nature*, écrit en prose ionienne, qu'il déposa dans le temple de Diane. Ce livre fut commenté par une foule de savants : Antisthène d'Héraclée, Cléanthe du Pont, Héraclide du Pont, Sphocrus le stoïque, Pausanias d'Héraclée et Diodore le grammairien. Les commentateurs ne pouvaient manquer à un livre renommé pour son obscurité, à tel point qu'il avait valu à son auteur le surnom de σκοτεινος. Les historiens sont peu d'accord sur le véritable titre de ce livre ; car selon les uns le traité d'Héraclite était intitulé *Des muses*, et selon d'autres *De la nature*. Diodore le désigne sous ce titre : *Règle sûre pour la conduite de la vie*; d'autres sous cet autre titre : *La science des mœurs, règle uniforme applicable à tous les cas*. Cette multiplicité de titres nous conduit à croire que le livre d'Héraclite embrassait toutes ces matières en même temps, que c'était là tout à la fois un traité de physique et de morale, et qu'en raison de l'importance attachée par les commentateurs

à l'un ou à l'autre de ces deux points de vue de la science, il recevait tantôt l'une de ces dénominations, tantôt l'autre. D'ailleurs, ce qui serait une conjecture déjà très-probable d'après la diversité des titres devient une certitude irréfragable, si l'on fait attention aux paroles de Diogène de Laërte, qui dit en propres termes que ce livre roule sur un triple sujet: l'univers, la politique, la théologie. Et c'est là un progrès immense à constater. Les recherches des premiers ioniens, Thalès, Anaximandre, Anaximène, s'étaient concentrées uniquement sur le monde matériel; avec Héraclite, et à dater de lui, la philosophie cesse d'être exclusivement la science de la nature, pour devenir en même temps la science de l'homme et de la société humaine. Diogène ajoute qu'Héraclite déposa son livre dans le temple de Diane, et l'écrivit en un style très-obscur, afin de n'être compris que par ceux qui seraient capables de profiter de ses leçons et de n'être point profané par le vulgaire. Néanmoins, quelques lignes plus bas, Diogène remarque qu'il lui arrive quelquefois de s'énoncer d'une manière si claire et si intelligible que les esprits les moins pénétrants peuvent le comprendre. Malgré cette restriction de Diogène, il fallait bien que l'obscurité, calculée ou non, l'emportât de beaucoup sur la lucidité dans le livre d'Héraclite, puisque l'épithète de σκοτεινός, obscur, resta attachée à son nom.

Euripide, dit-on, ayant envoyé à Socrate le traité *De la nature*, ce dernier répondit que ce qu'il en avait pu comprendre lui avait paru très-bon, mais que le plus souvent Héraclite était inintelligible. A l'appui de ce jugement, Diogène cite l'épigramme de Timon: Ηρακλεῖτος αἰνίκτης, Héraclite faiseur d'énigmes. Aristote (1) lui donne l'épithète citée plus haut : Αυτο δὲ τοῦτο καὶ τὸ παρὰ τῷ σκοτεινῷ Ηρακλειτῳ. Cicéron (2) s'exprime en termes analogues au sujet d'Héraclite: *Nec consulto dicis occulte tanquam Heraclitus.* On serait tenté de croire que cette obscurité, cette affectation de formes mystérieuses devait rendre la doctrine d'Héraclite peu populaire. L'histoire dit cependant qu'il eut un grand nombre de disciples connus sous le nom d'héraclitéens. Voici sommairement reproduite la doctrine de ce philosophe. Le feu est l'élément générateur, et c'est de ses transformations, soit qu'il se raréfie, soit qu'il se condense, que naissent toutes choses. Le feu condensé devient vapeur; cette vapeur prenant de la consistance se fait eau; l'eau par l'effet d'une nouvelle condensation devient terre. C'est là ce qu'Héraclite appelle mouvement de haut en bas, ταύτην ὁδὸν ἐπι τὸ κάτω εἶναι. Inversement, la terre raréfiée se change en

1) *De mundo*, cap. 5.

(2) *De nat. deorum*, 1. 26.

eau, de laquelle vient à peu près tout le reste par le moyen d'une évaporation (ἀναθυμίασις) qui se produit à la surface de la mer, et c'est ici le mouvement de bas en haut, ἡ ἐπὶ τὸ ἄνω ὁδος. Il ne manque à ces assertions que la confirmation de l'expérience ; or, nulle expérience ne prouve que le feu puisse se condenser et devenir vapeur, puis liquide par un degré supérieur de condensation, puis enfin solide en se condensant encore davantage. Héraclite avait donc puisé son système du monde dans son imagination plutôt que dans l'observation. Sa cosmologie n'est donc pas moins hypothétique que celle de Thalès et d'Anaximène. Sans doute le feu est un des plus puissants agents naturels ; sans doute cet élément joue un rôle immense dans le jeu si compliqué des rouages de cet univers ; sans doute c'est là un principe éminemment vivificateur, source de chaleur et de lumière, et par conséquent d'animation et de fécondation pour tous les êtres de l'univers ; mais après tout, le feu, considéré comme pur élément, ne suffit pas plus que l'eau et l'air à expliquer la formation des choses. Ici comme dans la doctrine de Thalès et d'Anaximène nous rencontrons l'hypothétique, l'incomplet et l'exclusif.

Dans le système d'Héraclite, le feu n'est pas seulement agent vivificateur ; il est encore principe destructeur. L'univers a été produit par le feu, c'est aussi par le feu

qu'il doit se dissoudre et s'anéantir ; opinion conforme à celle du vulgaire, qui pense que le monde périra par le feu, sans se rendre un compte bien rigoureux de cette croyance, et non moins conforme encore aux théories de quelques modernes, qui prétendent que la destruction de notre globe sera causée par la rencontre d'une comète douée d'une puissance d'attraction assez grande pour entraîner notre globe à sa suite dans quelque foyer solaire. Quant à l'opinion d'Héraclite sur l'origine du monde, il ne serait peut-être pas impossible de lui trouver aussi des analogies dans les théories modernes ; et Buffon, par exemple, paraît l'avoir jusqu'à un certain point adoptée quand il à prétendu qu'à une époque très-reculée notre globe avait été à l'état d'ignition, et qu'il n'était devenu ce qu'il est aujourd'hui que par un refroidissement successif qui avait durci sa surface. Sans vouloir discuter ici la théorie de Buffon ou celle d'Héraclite, nous remarquerons qu'effectivement le renflement du globe à l'équateur et son aplatissement aux pôles semblent accuser un état antérieur de fluidité qui ne trouverait son explication que dans l'action beaucoup plus intense alors qu'aujourd'hui du principe igné.

Pour ce qui concerne la cause première des changements qu'a subis et que doit encore subir l'univers, Héraclite n'en voit pas d'autre que le destin, πάντα γίνεσθα

καθ' εἱμαρμένην. En vertu des lois fatales de ce destin, toutes choses sont sujettes à une variabilité, à un écoulement perpétuel, ῥόή. La nature entière ressemble à un fleuve qui s'écoule sans cesse, ῥεῖν τὰ ὅλα ποταμοῦ δίκην, comparaison empruntée plus tard à Héraclite par Platon, qui, dans son langage imagé, assimile le corps humain à un fleuve dont les ondes s'écoulent sans interruption. L'origine de tous ces changements, c'est l'action de deux principes contraires, savoir, d'une part la guerre et la discorde, qui produit la génération, et d'autre part la paix et la concorde, qui produit l'embrasement universel. Cette dernière assertion présente au premier coup d'œil quelque chose de bizarre et de paradoxal; on a peine à concevoir que la discorde puisse être source de génération et la concorde cause de destruction. Et pourtant cette apparente contradiction s'explique très-bien dans le système d'Héraclite. Car d'abord, pour constituer la variété de l'univers, il a fallu que du feu, principe primordial et générateur, sortissent des agents naturels distincts les uns des autres, opposés entre eux par leurs propriétés; c'est là, dans le langage imagé d'Héraclite, la discorde et la guerre, πολεμος, ἔρις; d'autre part, pour que cette variété cesse d'être, et pour que tout revienne à l'état primitif, il faut bien que ce qui est multiple se convertisse à l'unité, ce qui est divers à la ressemblance,

ce qui est opposé à l'identité ; en un mot, il faut que tout s'homogénise et retourne à l'unité de l'état primitif, et c'est ici, toujours dans le langage métaphorique du philosophe d'Ephèse, la concorde et la paix, ὁμολογία, εἰρήνη. Nous ne voyons, pour notre part du moins, aucune autre explication raisonnable à apporter au système d'Héraclite sur les causes de génération et de destruction.

A l'exemple de Thalès et des autres philosophes de l'école ionienne, Héraclite s'occupa de physique et d'astronomie. Au rapport de Diogène de Laërte, il ne tente pas d'expliquer de quelle nature est le ciel qui nous environne. Seulement il y suppose des espèces de bassins dont la partie concave est tournée de notre côté, et les évaporations qui s'y rassemblent forment des flammes que nous appelons astres. Les flammes qui forment le soleil sont plus que toutes les autres pures et vives ; celles des autres astres plus éloignés de la terre ont moins de pureté et de chaleur. La grandeur réelle du soleil est telle qu'elle nous apparaît. Les éclipses de soleil et de lune viennent de ce que les bassins qui forment ces astres sont tournés du côté qui nous est opposé, et les phases mensuelles de la terre tiennent à ce que le bassin qui la forme possède un mouvement graduel de rotation sur lui-même. Les jours et les nuits, les mois, les saisons, les années, les pluies, les vents et autres phénomènes de

ce genre ont leurs causes dans les différences des évaporations. L'évaporation pure venant à s'enflammer dans le cercle du soleil produit le jour ; l'évaporation contraire lui succède et amène la nuit. La chaleur augmentée par la lumière des évaporations pures produit l'été ; au contraire, l'évaporation obscure augmente le froid et amène l'hiver. Héraclite explique d'une manière analogue et tout aussi fausse le reste des phénomènes météorologiques.

Le traité d'Héraclite sur la *nature*, que nous avons mentionné plus haut, avait été écrit en prose ionienne, ce qui était une innovation, la forme de la versification ayant été jusques là exclusivement adoptée. Ce fut Cratès qui publia ce traité, déposé par Héraclite dans le temple de Diane d'Ephèse. Il fut plus tard commenté par Antisthène, et Pausanias d'Héraclée, Cléanthe et Héraclide du Pont, Sphocrus le stoïque et Diodore le grammairien. Schythinus le mit en vers. Il ne nous reste aujourd'hui de ce traité que quelques fragments qui furent publiés par Henri Estienne avec d'autres pièces, dans un recueil intitulé *Poesis philosophica*. Ce recueil contient en outre six lettres attribuées à Héraclite et deux au roi Darius.

(1) Eichard-Lubin a donné une édition grœco-latine de ces fragments et de ces lettres ; Rostock, 1601, in-8o. — Consulter encore

Après Héraclite apparaissent dans l'ordre chronologique, au sein de l'école ionienne, Hermotime et Anaxagore, de Clazomène tous deux. Tennemann semble regarder l'existence du premier comme fabuleuse; cependant Aristote en parle, au premier livre de sa *Métaphysique*, comme d'un personnage réel : « Nous savons avec » certitude, dit-il, qu'Anaxagore entra le premier dans » ce point de vue (le théisme); avant lui Hermotime de » Clazomène paraît l'avoir soupçonné. » Quant à Anaxagore, on sait, à n'en pas douter, qu'il naquit à Clazomène la première année de la soixante-dixième olympiade, c'est-à-dire six cents ans avant l'ère chrétienne. Il étudia la philosophie à Milet sous Anaximène, et fit ensuite un voyage en Egypte. Au rapport de Diogène de Laërte, il avait vingt ans quand eut lieu la seconde invasion médique, et Démétrius de Phalère, dans son *Histoire des Archontes*, dit qu'il atteignait sa vingtième année quand il commença à professer la philosophie à Athènes sous l'archontat de Callias, et qu'il fit un séjour de trente années dans cette ville. En rapprochant ces deux asser-

sur Héraclite, Stanley et aussi Brucker dont nous avons: 1° *De principio rerum naturalium ex mente Heracliti physici exercitatio*, Leipsig, 1697; 2° *De rerum naturalium genesi ex mente Heracliti physici dissertatio*, Leipsig, 1709.

tions, l'arrivée d'Anaxagore à Athènes coïncide avec l'invasion de Xerxès. La Grèce avait reçu de l'Asie les premiers éléments de civilisation. Ses arts, son culte et ses divinités, son alphabet même, tout lui venait primitivement des colonies phéniciennes, lydiennes, égyptiennes. Eh bien! sa philosophie aussi devait être un produit du ciel oriental; mais cet arbre de la science transplanté d'Asie en Europe devait y jeter de profondes racines et puiser dans la puissante sève du sol attique un développement et une vigueur qu'il n'avait pas trouvés sur la terre maternelle. Aussi ce fut un jour mémorable que celui où avec Anaxagore la philosophie quittant la vieille Asie, ce berceau de toutes les races humaines et de toutes les idées, franchit la mer Egée et vint prendre pied sur le rivage de l'Attique, d'où elle ne devait plus s'éloigner que pour aller à la conquête du monde, à travers les routes frayées par l'épée d'Alexandre et, plus tard, des Romains. Anaxagore vint donc à Athènes. Mais Athènes, ingrate envers tous ses grands hommes, rejeta de son sein le fondateur de sa gloire philosophique. Après un séjour d'environ trente ans dans la nouvelle patrie qu'il avait adoptée, Anaxagore, accusé comme ennemi de la religion, fut frappé d'exil et alla finir ses jours à Lampsaque. Il est dans la destinée des hommes de progrès et d'avenir d'être en butte aux persécutions de l'esprit

stationnaire ou rétrograde ; c'est là une triste vérité qu'atteste une expérience de plus de vingt siècles. Mais il vient s'y mêler une consolante réflexion : c'est que toujours le progrès s'est opéré en dépit des persécutions et des persécuteurs, et que les dévouements n'ont jamais manqué à un si glorieux apostolat. Anaxagore fut le premier d'entre les philosophes grecs à qui il échut de souffrir pour la sainte cause de la vérité. Et il faut bien se garder de confondre la persécution qu'il eut à subir avec celle qui frappa quelques années plus tard le sophiste Diogoras. Diogoras fut obligé de quitter Athènes à cause de sa réputation d'athéisme. Anaxagore au contraire professait la doctrine éminemment religieuse d'un esprit (νοῦς) ordonnateur du monde, doctrine qui devait un jour prévaloir sur les idées reçues et ruiner le polythéisme. Aussi, les prêtres du polythéisme, par un de ces instincts illuminateurs qui nous font parfois entrevoir les choses futures, sentirent qu'à côté de leurs dogmes qui commençaient à vieillir s'élevait un dogme nouveau à qui peut-être l'avenir était promis, et ces hommes aveugles crurent proscrire le dogme en proscrivant le révélateur. Le sacerdoce athénien préludait ainsi au meurtre juridique de Socrate par l'exil d'Anaxagore.

Toutefois, les opinions ont été singulièrement parta-

gées sur le genre de condamnation qu'eut à subir Anaxagore. Sotion, dans la *Succession des philosophes*, dit qu'il fut accusé d'impiété par Cléon, pour avoir avancé que le soleil était une masse ardente et complètement en ignition; qu'il fut défendu par Périclès son disciple, et condamné à une amende de cinq talents et à l'exil. Satyrus, dans ses biographies, prétend que Thucydide, rival de Périclès, accusa Anaxagore non-seulement d'impiété mais encore de trahison, et qu'absent il fut condamné à mort. Hermippus, dans ses biographies, dit qu'il fut mis en prison et condamné à mort; qu'alors Périclès demanda si on avait quelque chose à lui reprocher, et que tout le monde gardant le silence : « Je suis, reprit Périclès, le » disciple d'Anaxagore, ne le livrez pas à la mort sur » la foi de quelques calomnies; mais croyez-moi, laissez- » le libre, » et qu'il en fut fait ainsi; mais qu'Anaxagore ne pouvant supporter l'affront auquel il s'était vu en butte se donna lui-même la mort. Hiéronyme, au second livre de ses *Commentaires*, dit que Périclès l'amena devant ses juges se soutenant à peine et amaigri par la maladie, et qu'il dut son acquittement plutôt à la pitié des juges qu'à la preuve de son innocence. Ce qu'il y a de certain au milieu de tant d'opinions diverses, c'est qu'il mourut non pas à Athènes, mais à Lampsaque, comme le dit expressément Diogène de Laërte, qui cite

même l'inscription que mirent les habitants de Lampsaque sur son tombeau. Cette même année vit mourir Anaxagore à Lampsaque, et son disciple Périclès à Athènes. Cette année était la seconde de la guerre du Péloponèse et la première de la quatre-vingt-huitième olympiade (428 avant J. C.). Anaxagore avait donc vécu soixante-douze ans.

Anaxagore était disciple d'Anaximène, et, suivant quelques-uns, d'Hermotime, son compatriote. Au rapport de Diogène de Laërte, il fut le premier des philosophes qui, au sein du monde matériel, reconnut et proclama l'existence d'une intelligence, πρῶτος τῇ ὕλῃ νοῦν ἐπεστήσειν. *Tout était confondu*, dit Anaxagore dans un traité dont il ne reste que quelques citations éparses, *l'esprit vint, et l'ordre régna;* Πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ, εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε, idée qui fut reproduite depuis par la plupart des philosophes grecs, et notamment par l'école stoïcienne, qui admettait deux principes éternels, l'un passif, la matière, ὕλη, l'autre actif, Dieu ou l'esprit, πνεῦμα. Car parmi les philosophes grecs, ceux même qui reconnurent un Dieu ne l'admirent point comme principe unique, et lui adjoignirent la matière comme principe coéternel. A ce point de vue, Dieu n'est plus créateur, mais seulement ordonnateur de l'univers, et c'est en ce sens que l'admet Anaxagore, νοῦς ἐλθὼν διεκόσμησε. L'idée

d'un Dieu créateur de la matière est une idée toute chrétienne, qui ne se retrouve, du moins à l'état de formule précise, dans aucun des antiques systèmes de philosophie ou de cosmogonie. Tous ces systèmes au contraire, conformes en cela aux traditions religieuses et poétiques, s'accordent à partir d'un état primitif où régnait le chaos, c'est-à-dire la confusion des éléments naturels, confusion à laquelle *Dieu* ou *l'Esprit* fit succéder l'ordre.

Nous avons dit pourquoi les doctrines philosophiques antérieures à celles d'Anaxagore furent athéistes. Une scission toute récente venait de se déclarer entre la philosophie et la religion polythéiste, et il était inévitable que la réaction qui s'opérait contre d'anciennes croyances ne fût pas empreinte d'un certain caractère d'exagération. Mais il devait arriver aussi qu'après être tombée dans les systèmes extrêmes la philosophie revînt à des idées tout à la fois plus sages et plus vraies. Anaxagore a la gloire d'avoir donné l'impulsion à ce nouveau mouvement philosophique, et en ceci il fut le digne précurseur de Socrate. Toutefois, si l'on en croit Aristote, l'idée d'un être ordonnateur de la matière appartiendrait originairement à Hermotime de Clazomène; mais Hermotime n'aurait fait qu'indiquer vaguement ce qu'Anaxagore exposa depuis avec plus de lucidité et de précision. « Ces » nouveaux philosophes, dit Aristote, érigèrent en

» même temps cette cause de l'ordre en principe des » êtres, principe doué de la vertu d'imprimer le mouve- » ment (1). » Puis, remontant plus haut encore dans le passé, Aristote prétend retrouver dans Hésiode et Parménide cette idée d'une cause ordonnatrice « comme si, » dit-il, ils avaient reconnu la nécessité d'une cause » dans l'être capable de donner le mouvement et l'unité » aux choses; » et plus loin, dans le même chapitre de sa métaphysique, Aristote revenant à Anaxagore lui reproche, ainsi qu'aux autres philosophes, de parler de cette cause motrice sans une intelligence suffisante, et d'en faire un usage nul ou peu s'en faut. « Anaxagore, » dit-il, se sert d'une intelligence pour faire le monde, » et quand il désespère de trouver la cause d'un phéno- » mène, il produit l'intelligence sur la scène; mais dans » tout autre cas, il aime mieux donner aux faits une » autre cause (2). » Aujourd'hui que les écrits d'Anaxagore ne sont plus, il serait difficile de vérifier jusqu'à quel point est mérité le reproche que lui fait Aristote. Quoi qu'il en soit, nous serions tentés de féliciter Anaxagore de ce dont Aristote lui fait un blâme, et, pour notre part, nous ne pouvons pas ne pas lui savoir gré de n'avoir

(1) Arist., *Métaph.*, liv. 1, chap. 3.

(2) *Ibid.*

point produit Dieu sur la scène sans nécessité. Sans doute Dieu est la cause première ; mais sous cette cause première il est une immense série de causes secondes ; or, dans cet enchaînement de phénomènes qui sont tous les uns par rapport aux autres causes et effets, causes de ceux qui suivent, effets de ceux qui précèdent, pourquoi vouloir rattacher chacun de ces phénomènes à la cause première ? N'est-il pas plus raisonnable de rattacher chacun d'eux à sa cause immédiate ? Nous ne nions pas que Dieu, en tant qu'ordonnateur de l'univers, soit la cause de tous les phénomènes appréciables ; mais nous croyons que ce serait un procédé bien peu scientifique que celui par lequel on s'imaginerait avoir expliqué un phénomène en le rapportant à Dieu comme à son auteur, sans se donner la peine de parcourir toute la chaîne des causes secondes qui s'étend entre cet effet et la cause première qui est Dieu : la critique d'Aristote à cet égard nous paraît donc assez peu fondée en raison. Nous en dirons autant d'un autre passage de la *Métaphysique* (1), dans lequel, rapportant cette opinion d'Anaxagore, que *tout est mêlé excepté l'intelligence, laquelle seule est pure et sans mélange*, il ajoute que « ce n'est là s'exprimer » ni justement ni clairement. » En quoi donc Anaxagore

(1) Liv. 1, chap. 7.

mérite-t-il ce reproche? La matière est-elle ou n'est-elle pas un composé de parties? Elle est certainement à l'état d'agrégation et non de simplicité; elle est donc mêlée. L'intelligence, au contraire, ne saurait se concevoir comme un composé de parties. Dans chacun de nous, la conscience nous la révèle d'une unité parfaitement simple et indivisible; et, jugeant par analogie, nous sommes conduits à croire qu'il en est de l'intelligence suprême comme de notre intelligence individuelle : or, comme tout est nécessairement ou matière ou esprit, et que la matière est composée et mêlée, on est fondé à dire que l'intelligence seule est pure et sans mélange, et Anaxagore n'a pas dit autre chose. Voilà pour la justesse. Quant à la clarté, sans prétendre qu'Anaxagore ait apporté dans sa phraséologie une précision et une rigueur qui n'appartenaient pas et qui ne pouvaient appartenir à son époque, nous pensons qu'il n'y a rien d'équivoque dans le passage cité par Aristote, et Anaxagore nous paraît devoir être absous sur ce second point comme sur le premier.

Un dernier reproche d'Aristote à Anaxagore, qui nous reste à apprécier, porte sur la préférence accordée par le philosophe de Clazomène à la philosophie naturelle sur la métaphysique. Platon l'avait déjà énergiquement blâmé de s'être attaché à la physique préférablement à

toute autre étude. Mais cette préférence ne s'explique-t-elle pas à merveille, et dépendait-il d'Anaxagore d'en agir autrement? La philosophie était encore à son enfance, elle devait donc nécessairement être une philosophie naturelle. Telle était la loi des choses, et Anaxagore ne pouvait pas s'y soustraire. D'ailleurs, Anaxagore, Ionien de naissance, était l'héritier naturel de Thalès, d'Anaximandre, d'Anaximène et d'Héraclite, qui tous avaient été plus ou moins physiciens. Enfin, l'étude des phénomènes astronomiques et physiques était chez Anaxagore une irrésistible vocation, à tel point, que quelqu'un lui demandant un jour pour quelle fin il était né, Anaxagore répondit : « Pour contempler le ciel. » Il n'est donc point étonnant qu'il ait dirigé toute l'activité de son esprit vers l'étude des phénomènes astronomiques et météorologiques ; il obéissait ainsi à sa propre nature et à l'esprit de son siècle.

Héraclite avait dit que le soleil n'est pas plus grand qu'il ne paraît ; et c'était là une inconcevable erreur, car la plus simple des analogies devait lui faire comprendre que, situé à une très-grande distance de nous, cet astre devait avoir une grandeur réelle bien supérieure à sa grandeur apparente. Anaxagore fit du soleil une masse en ignition plus grande que tout le Péloponèse. C'était un progrès qui devait conduire plus tard à calculer

sévèrement et à apprécier rigoureusement la grandeur de cet astre. Diogène de Laërte rapporte qu'Anaxagore regardait le soleil comme un fer chaud ; Plutarque, comme une pierre enflammée. Cette dernière opinion est celle que lui attribue aussi Platon. Dans l'*Apologie*, Platon fait dire à Socrate : « Bon et honnête Mélitus, pourquoi par-» lez-vous ainsi ? Est-ce que je ne crois pas comme les » autres hommes que le soleil et la lune sont des divini-» tés? » Et sur la réponse négative de Mélitus : « Non, il » ne le croit pas, puisqu'il affirme que le soleil est une » pierre, et la lune une terre. » Socrate reprend : « Croyez-» vous donc, mon cher Mélitus, accuser Anaxagore, et » méprisez-vous assez ceux qui nous écoutent, ou les » croyez-vous assez ignorants pour ne pas savoir que les » livres d'Anaxagore sont pleins de ces sortes d'asser-» tions? » Xénophon se moque de cette pensée d'Anaxagore que le soleil est de la même nature que le feu ; mais le temps a donné raison à Anaxagore contre Xénophon. Anaxagore pensait aussi que la lune est habitée, et qu'elle a des montagnes et des vallées, conjecture très-probable, et conforme en tous points à nos idées modernes. Il disait que la voie lactée était la réflexion des rayons solaires, ou plutôt il pensait que cette blancheur pouvait être produite par la lumière propre de certains astres. Les comètes, selon lui, étaient un assemblage d'étoiles

errantes (1); les vents un effet de la raréfaction de l'air par le soleil; le tonnerre un résultat du choc des nues; l'éclair un résultat de leur frottement; les aérolithes, des pierres enlevées de dessus la terre qui s'étaient enflammées dans les régions atmosphériques pour retomber ensuite; la voûte du ciel un continu solide, un composé de grosses pierres que la rapidité du mouvement circulaire tenait éloignées du centre terrestre; l'espace, une sorte de continu fluide, un composé de matière éminemment subtile qu'il appelle éther et qu'il semble assimiler au feu, ainsi qu'il apparaît d'après un passage d'Aristote (2) : ὁ γαρ λεγόμενος αἰθηρ παλαιὰν εἴληφε τὴν προσηγορίαν, ὃν Ἀναξαγόρας μὲν τῷ πυρὶ ταυτον ἡγησασθαι μοι δοκεῖ σημαίνειν. Anaxagore, Homère et Pythagore avaient l'un et l'autre admis l'existence de ce fluide élémentaire. Homère (3) dans son Iliade dit que le sommeil monta sur un sapin très-élevé qui, né sur les hauteurs de l'Ida, allait se perdre dans l'éther au-delà de l'air atmosphérique, δι᾽ ἠερος αἰθέρ᾽ἵκανεν. Plus tard, Platon, qui emprunta beaucoup à Pythagore, reproduit dans son *Timée* une idée analogue : Εστι τὸ ευαγέστατον ἐπίκλην αἰθὴρ καλούμενος. Et

(1) Aristot., *De meteorol.*, lib. 1, cap. 13.

(2) *Ibid.*, liv. 1, cap. 3.

(3) *Iliad.*, chant 14, vers 287.

de nos jours, la théorie de Descartes sur la transmission de la lumière à travers l'espace, n'est-elle pas fondée sur cette même hypothèse? Serait-ce qu'en effet le plein serait partout et le vide absolu nulle part? Ce que nous appelons l'espace ne serait-il autre chose qu'un continu fluide d'une extrême subtilité, se raréfiant à mesure qu'il serait plus distant des sphères solides et habitées, et se condensant au contraire en proportion de sa proximité relativement à ces mêmes sphères, de manière à devenir par l'effet de cette condensation, ce que les Grecs appelaient ἀήρ, et ce que nous appelons l'air atmosphérique? Pour notre part, nous inclinons à le penser, car il nous répugne de supposer entre les mondes des espaces immenses où règnerait le vide absolu. Vraie ou fausse, cette opinion, comme on voit, ne date point d'hier et remonte jusqu'à Anaxagore et même au-delà. Anaxagore pensait encore que les différentes parties de la terre devaient être tour à tour couvertes par les eaux de la mer, qui ferait ainsi le tour du globe, et quelqu'un lui demandant un jour si les montagnes de Lampsaque ne deviendraient pas un jour mer : « Oui, dit-il, si le temps ne finit point. » Vingt-deux siècles plus tard Buffon devait renouveler cette hypothèse et l'étayer de toute la puissance de son génie.

Quant à l'origine des choses, voici quelle était l'opi-

nion d'Anaxagore : l'univers est composé de corpuscules élémentaires tous semblables entre eux. Ces parties similaires, ces homœoméries (ὁμοιομερίαι) dont la nature est d'être éternelles et indécomposables, existaient primitivement à l'état de chaos, mais invisibles et imperceptibles aux sens à cause de leur extrême ténuité. Ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικροτῆτα. Καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν. Καὶ πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν εὔδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος. Ce fragment d'Anaxagore conservé par Simplicius, dans son commentaire sur la physique d'Aristote résume bien nettement la doctrine du maître de Périclès sur l'origine des choses. Maintenant, comment de ce chaos confus d'éléments infinis en nombre et en ténuité Anaxagore tire-t-il les corps et le monde tels qu'ils sont dans leur étal actuel ? C'est par agrégation ou mélange (συμμίγεσθαι), et ils cessent d'être des agrégats ou composés par la désunion (διακρίνεσθαι) des parties similaires constituées en agrégats. Et cette opinion d'Anaxagore est encore attestée par un second fragment également conservé par Simplicius : Τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπολλυσθαι ουκ ορθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες. Οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται, οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπ' ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται, καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τὸ τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ το ἀπόλλυσθαι διακρινεσθαι. « Les Grecs ont de fausses idées sur ce » qu'ils appellent naître et périr. Aucune chose ne nait

» ni ne périt. Mais chaque chose est formée par mélange, » et cesse d'être par séparation. Ainsi, au lieu de naître » il faudrait dire *s'agréger*, et au lieu de périr, *se dis-* » *soudre.* » Suivant les lois de l'arrangement des parties similaires entre elles, les corps pesants se fixèrent en bas, comme la terre; les plus légers occupèrent la partie supérieure comme le feu; l'air et l'eau tinrent le milieu. Pour que l'ordre succédât à la confusion il avait fallu que le chaos fût mu et animé dans l'espace par une intelligence. Le νοῦς n'est donc pas seulement puissance ordonnatrice, mais encore puissance motrice. Le νοῦς possède en soi la science, la grandeur, la puissance, l'énergie libre et spontanée, αυτόκρατης; il est simple et pur, distinct de toute matière; il pénètre toutes choses, et par conséquent il est le principe de toute vie, l'ame du monde, ψυχή τοῦ κόσμου. C'est ici encore une doctrine panthéistique, comme chez Anaximandre, avec cette différence essentielle que le panthéisme d'Anaximandre est exclusivement matérialiste, tandis que Anaxagore admet au sein de la matière éternelle et infinie, une intelligence motrice et ordonnatrice, contemporaine de la matière, et douée comme elle d'infinité et d'éternité. Ce spiritualisme antique diffère du spiritualisme chrétien en ce qu'au point de vue chrétien Dieu n'est pas seulement ordonnateur, mais encore créateur de la matière, tandis qu'au point de vue du spiri-

tualisme ancien la matière est contemporaine de Dieu. *Rien ne se fait de rien*, était un axiome fondamental de la philosophie ionienne. Nous verrons plus tard Epicure lui emprunter cet axiome et asseoir sur lui toute sa physique. Anaxagore aussi partait de ce principe, que le néant ne saurait rien produire, et voilà pourquoi il regarde la matière comme éternelle et infinie. Aristote le dit expressément (1) : Ἐοίκε Ἀναξαγόρας οὕτως ἄπειρα οἰηθῆναι τὰ στοιχεῖα, διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν τὴν κοινὴν δόξαν τῶν φυσικῶν εἶναι ἀληθῆ, ὡς οὐ γινομένου οὐδενὸς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος. Cette opinion d'Anaxagore sur l'infinité et l'éternité des éléments matériels est aussi celle de Leucippe, de Démocrite, et plus tard d'Epicure, avec cette différence toutefois, mentionnée par Aristote (2), qu'Anaxagore pose comme éléments les choses composées de parties homogènes et dont chaque parcelle est appelée du même nom, τὰ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα, ὧν εκαστον τὸ μέρος συνώνυμον ἐστί, tandis que Leucippe, Démocrite et Epicure regardent comme éléments infinis et éternels les molécules indécomposables qui, par leur réunion, constituent les objets matériels : Δημόκριτός δε καὶ Δεύκιππος ἐκ σωμάτων ἀδιαρέτων τἆλλα συγκεῖσθαί φασι, ταῦτα δε ἄπειρα καὶ τὸ πλῆθος εἶναι καὶ τὰς

(1) *Physic.*, lib. 1, cap. 4.

(2) *De generat. et corrupt.*, 1, 1.

μορφάς. Voilà en quoi l'opinion d'Anaxagore sur l'origine des choses diffère de celle des abdéritains et des épicuriens. Les homœoméries d'Anaxagore répondent à ce que dans le langage de la chimie moderne on appellerait *corps simples*, c'est-à-dire formés de molécules de même nature. Ces corps simples qu'Empédocle avait portés au nombre de quatre sont aujourd'hui au nombre de cinquante-deux. Par leur agrégation (συμμίσγεσθαι) ces corps simples, suivant Anaxagore et la chimie moderne forment les corps composés. Les corps composés ne sont donc que des agrégats, c'est-à-dire une combinaison de molécules de nature différente laquelle s'opère par affinité. Mais les corps simples, à leur tour, ne sont-ils pas la réunion de certaines parties élémentaires homogènes entre elles, de certaines molécules de même nature retenues en contact mutuel par une force d'attraction ou de cohésion? Sans doute, et ces parties élémentaires, ces molécules premières sont ce qu'on nomme *atomes intégrants*. Eh bien! l'école d'Abdère et celle d'Epicure n'ont pas fait autre chose que de remonter jusqu'à cet élément primordial, l'atome. Anaxagore s'était arrêté aux corps simples. Il avait vu dans l'univers matériel des composés, c'est-à-dire des corps formés de molécules de nature différente, dont il avait cherché les éléments, et ces éléments il les avait trouvés dans les corps simples, c'est-à-

dire dans les corps formés de molécules de même nature, qu'il appela *homœoméries*. Mais il était possible d'aller au-delà : car si les corps simples sont éléments par rapport aux corps composés, eux-mêmes ont leurs éléments dans les atomes intégrants, et c'est ce que comprirent Leucippe, Démocrite et Epicure. Indépendamment de cette différence, la cosmogonie d'Anaxagore en soutient une autre non moins essentielle vis-à-vis la doctrine d'Empédocle d'Agrigente, et Aristote, à l'endroit déjà cité, la fait ressortir d'une manière saillante. L'école d'Agrigente admet quatre éléments matériels : le feu, l'eau, l'air, la terre ; et les regarde comme plus simples que la chair et l'os et les autres homœoméries, ἁπλᾶ εἶναι μᾶλλον ἢ σάρκα καὶ ὀστοῦν, καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὁμοιομερῶν, tandis qu'Anaxagore regarde la chair, l'os et autres choses de même genre parmi les homœoméries comme éléments, et prétend que l'eau, le feu, l'air, la terre sont des agrégats à la constitution desquels ont concouru des molécules ou des germes de natures toutes diverses, πανσπερμίαν γὰρ εἶναι τούτων. Aristote relève en même temps l'abus de langage où lui paraît être tombé Anaxagore en disant que naître et mourir ne sont autre chose que changer, λέγει γοῦν ὡς τὸ γιγνέσθαι καὶ τὸ ἀπολλυσθαι ταὐτὸν καθέστηκε τῷ ἀλλοιοῦσθαι. Un tel langage, dit Aristote, est impropre dans le système de ceux qui comme Empédocle,

Anaxagore, Leucippe, Démocrite, admettent la pluralité des éléments matériels, et ne convient qu'à ceux qui font tout dériver d'un principe unique, καίτοι Αναξάγορας την οἰκείαν φωνὴν ἠγνόησε. Telle nous paraît être dans son ensemble la philosophie d'Anaxagore.

Fermons par deux noms la liste des philosophes ioniens. Diogène d'Apollonie et Archélaüs de Milet vécurent à Athènes à la même époque. Diogène (487 avant J. C.) était Crétois. L'historien de la philosophie ancienne dit qu'il fut disciple d'Anaximène et contemporain d'Anaxagore. Démétrius de Phalère, dans son *Apologie de Socrate*, rapporte qu'il fut à Athènes l'objet d'une haine si ardente que sa vie y courut des dangers. Quant à ses doctrines, les voici telles que les expose Diogène de Laërte. L'élément générateur est l'air. Par sa condensation ou sa raréfaction, l'air produit les mondes, qui sont infinis ainsi que l'espace. Rien ne sort du néant; rien n'y rentre. La terre est une sphère allongée, située au centre de l'univers; elle doit à la chaleur sa forme circonférentielle, et au froid la solidité de sa surface. On reconnaît dans cet exposé de doctrines le lien intime qui rattache Diogène d'Apollonie à Anaximène son maître; il y a entre eux communauté parfaite de vues et d'opinions, et nous ne voyons pas sur quelles données s'appuie Tennemann pour dire que Diogène réunissait le principe

d'Anaximène à celui d'Anaxagore. Il y a tout autant de matérialisme dans Diogène que dans Anaximène. Nous ne trouvons nulle part que Diogène reconnût, à l'exemple d'Anaxagore, une intelligence ordonnatrice et motrice à côté de l'élément matériel. Tout au contraire annonce en sa doctrine le matérialisme le plus absolu, et Aristote (1) dit expressément que dans les idées de Diogène l'ame n'est autre chose que l'air, qui, en sa qualité de principe des choses, possède la faculté de connaître, et celle de mouvoir en sa qualité de plus subtile des parties matérielles, ἣ μὲν πρῶτον ἐστιν, καὶ ἐκ τουτοῦ λοίπα γινώσκειν· ἣ δὲ λεπτομερέστατον, κινήτικον εἶναι. Et Cicéron (2) : *Quid aer, quo Diogenes utitur Deo, quem sensum habere potest, aut quam formam Dei?*

Diogène d'Apollonie avait écrit un livre qui commençait par ces mots : « L'homme qui veut établir une » doctrine doit, à mon avis, partir d'un principe incon- » testable énoncé en un langage simple et grave. »

Archélaüs, disciple d'Anaxagore (3), naquit à Milet. Tennemann dit qu'il reconnut pour principes divins l'air et l'esprit. S'il en était ainsi, ce serait Archélaüs qui

(1) *De anima*, lib. 1, c. 2.

(2) *De nat. deorum*, 1, 12.

(3) 460 avant J.-C.

eût réellement réuni le principe d'Anaxagore son maître avec celui d'Anaximène. Mais cette assertion que nous croyons avoir démontrée fausse pour Diogène d'Apollonie ne nous paraît pas pouvoir s'appliquer davantage à Archélaüs de Milet. Plutarque (1) résume ainsi l'opinion d'Archélaüs : « Le principe de l'univers est l'air infini et » éternel, qui se raréfiant devient le feu, et se condensant » devient l'eau. » Or, il n'est fait ici nulle mention de l'esprit comme coprincipe des choses. Diogène de Laërte, il est vrai, ne s'accorde pas avec Plutarque quant au système d'Archélaüs; mais Diogène ne dit absolument rien qui puisse confirmer l'assertion de Tennemann. Au reste, comme le remarque très-judicieusement Tennemann, le système d'Archélaüs est très-obscur. Néanmoins, il n'est peut-être pas impossible de saisir sa véritable pensée cosmologique à travers les nuages dont elle s'enveloppe, et nous croyons que c'est dans Diogène de Laërte préférablement à Plutarque, que cette pensée doit être cherchée. Or, voici le texte de Diogène : Ελεγε και δύο αἰτίας εἶναι γενεσέως, θερμὸν καὶ ψυχρόν..... ὁ δε λόγος αὐτου οὕτως ἔχει· τηκόμενον φησὶ τὸ ὕδωρ, ὑπὸ τοῦ θέρμου, καθὸ μὲν εἰς τὸ πυρῶδες συνίσταται, ποιεῖν γῆν· καθό καὶ περὶρρεῖ, ἄερα γεννᾶν. Il résulte évidemment, ce nous semble, de ce

(1) *De plac. philos.*, l. 1, c. 3.

texte qu'Archélaüs reconnaissait deux principes des choses, le feu et l'eau, que Diogène désigne par les dénominations de chaud et de froid, et que, dans ses idées, l'eau sous l'action de la chaleur devenait terre en se condensant, ou air en se raréfiant. Il est vrai qu'Archélaüs apporte d'assez obscures et d'assez mauvaises raisons de cette condensation et de cette raréfaction ; mais nonobstant cette obscurité et cette erreur qui portent sur l'explication de la chose plutôt que sur la chose elle-même, c'est bien là le fond de sa pensée. Le système d'Archélaüs n'est donc qu'une fusion opérée entre la doctrine de Thalès et celle d'Héraclite. Archélaüs ajoutait que les animaux et l'homme sont un produit du limon terrestre fécondé par la chaleur. Quant à la terre, elle n'était originairement, dans le système d'Archélaüs, qu'une masse limoneuse, un immense marais, opinion conformé à celle de plusieurs géologues de nos jours (1) et qui paraît s'accorder avec les plus antiques traditions, notamment avec les traditions bibliques, qui nous représentent ces deux éléments, l'eau et la terre, à l'état primitif de confusion et de mélange... *Et tenebræ erant super faciem abyssi ; et spiritus Dei ferebatur super aquas* (2). Or, on conçoit

(1) Voir les travaux géologiques de M. Elie de Beaumont.

(2) *Genèse*, cap, 1, vers. 2.

qu'à une époque postérieure à ces temps primitifs, par l'effet d'un travail interne, dont nous retrouvons encore aujourd'hui les analogues dans l'apparition soudaine de certaines terres au milieu des eaux, des soulèvements aient pu avoir lieu sur certains points du globe, qui se sera trouvé ainsi divisé en montagnes et en vallées, c'est-à-dire en terres et en eaux. Alors, et par l'effet de ces éruptions et de ces soulèvements, se sera opérée la séparation des deux éléments dont la confusion constituait le limon primitif, et aura commencé cette seconde époque de la création caractérisée dans la Genèse par ces mots si simples dans leur vérité: *Dixit vero Deus : congregentur aquæ quæ sub cælo sunt in locum unum... Et vocavit Deus aridam terram, congregatasque aquas appellavit mare* (1). Eh bien! ces ingénieuses hypothèses de la science moderne, Archélaüs, par une de ces mystérieuses illuminations du génie, les avait en quelque sorte entrevues et devinées vingt-quatre siècles avant nous. Archélaüs croyait encore l'univers infini, ce qui est incontestable, et le soleil le plus grand des astres, ce qui n'est vrai que par rapport aux astres qui composent notre système solaire. Ses études physiques l'avaient amené à cette découverte, que la voix est un

(1) *Genèse*, chap. 1, vers. 9.

effet de la percussion de l'air, résultat entièrement conforme aux idées de la science moderne. Il fallait qu'Archélaüs s'adonnât de préférence et spécialement à l'étude de la nature, puisqu'il fut surnommé le physicien, ἐκλήθη φυσικος (1). Suivant Diogène de Laërte, il y eut une double raison à ce surnom : c'est que d'abord il apporta d'Ionie à Athènes la philosophie naturelle (ce qu'Anaxagore avait déjà fait avant lui), et qu'ensuite la philosophie naturelle s'éteignit avec lui pour faire place à la philosophie morale mise au monde par Socrate. Néanmoins, Archélaüs paraît n'avoir pas été complètement étranger à la philosophie morale, puisque, au rapport des historiens de la philosophie, les lois, le beau et le bien avaient fait plus d'une fois la matière de ses discours. Socrate reçut de lui cette science naissante, et pour l'avoir développée il passa pour en être le créateur, τῷ αὐξῆσαι εἰς τὸ εὑρεῖν ὑπελήφθη (2).

Thalès avait ouvert l'école ionienne; Archélaüs vient la clore. Dans l'intervalle qui les sépare, se placent suivant l'ordre chronologique Anaximandre, Anaximène, Héraclite, Hermotime, Anaxagore et Diogène d'Apollonie, dont les systèmes, comme il arrive au sein de toutes les écoles, offrent entre eux des similitudes et des

(1) Diogène de Laërte.

(2) *Ibid.*

dissemblances qui, les unes et les autres, méritent d'être signalées. Parlons d'abord des différences. Deux directions bien distinctes sont à remarquer dans la secte ionienne, lesquelles répondent aux deux points de vue principaux d'où l'on peut considérer la nature matérielle, savoir le point de vue mécanique et le point de vue dynamique, pour adopter ici le langage d'un historien allemand, Ritter, qui a parfaitement caractérisé cette distinction. D'une part, Anaximandre et Anaxagore produisent un système qui, suivant l'expression de Ritter, peut être dit mécanique, en ce sens qu'ils considèrent toute modification produite non comme un changement réel de quantité et de nature, mais comme le résultat d'une composition ou d'une décomposition des parties qui concourent à constituer l'immense et collective unité qu'on appelle l'ensemble. D'autre part, Thalès, Anaximène, Héraclite, Diogène, Archélaüs lui-même, (sur qui nous ne saurions adopter le sentiment de Ritter, qui l'assimile à Anaximandre et à Anaxagore) reconnaissent un élément primordial, omnigénérateur, qui, par une série de transformations ou d'altérations, ἀλλοιωσις, comme parle Aristote, a produit l'univers actuel : et c'est ici, pour nous conformer encore au vocabulaire de Ritter, le système dynamique, ainsi nommé par ce qu'on y considère la nature comme un tout dont les changements sont

produits par l'action et le développement d'une force vivante, inhérente au principe primitif. Toutefois, dans cette seconde catégorie, une sous-direction est à opérer entre Archélaüs d'une part, et Thalès, Anaximène, Héraclite, Diogène, de l'autre. Ces quatre derniers philosophes ne reconnaissent qu'un seul élément générateur, savoir, l'eau (Thalès), le feu (Héraclite), l'air (Anaximène et Diogène; tandis qu'Archélaüs en reconnaît ou du moins paraît en reconnaître deux, le chaud et le froid, c'est-à-dire le feu et l'eau, lesquels, par l'action du premier sur le second, produisent ensuite l'air et la terre. Mais bien qu'Archélaüs admette deux éléments primitifs, tandis que Thalès, Anaximène, Diogène n'en admettent qu'un seul, au fond, le système d'Archélaüs n'est pas moins que celui de ces quatre philosophes un système purement dynamique, puisque ce système fait tout dériver de l'action du chaud sur le froid, c'est-à-dire du feu sur l'eau, en d'autres termes, du développement d'une puissance (δύναμις) inhérente à ces deux principes primitifs, le chaud et le froid, le feu et l'eau.

Que si nous passons maintenant aux ressemblances, un premier caractère commun à tous ces systèmes (et c'est ici la ressemblance capitale), c'est qu'au fond ils ne sont tous autre chose qu'une philosophie de la nature. Aussi Aristote et surtout Platon reprochent-ils aux philoso-

phes ioniens et surtout à Anaxagore d'avoir négligé les recherches métaphysiques. Mais, nous le répétons, un tel reproche est-il bien fondé? Peut-on raisonnablement demander à une école autre chose que ce qu'elle a pu et dû produire? Or, pouvait-il se faire qu'à son début la philosophie ne dirigeât pas ses recherches sur les phénomènes du monde matériel? Ferions-nous à la curiosité de l'enfant un reproche de ce qu'elle s'exerce plutôt sur les objets physiques qui l'entourent que sur le mécanisme de son intelligence? Il est bien vrai qu'Archélaüs, au rapport de Diogène de Laërte, ne fut point étranger aux spéculations morales, ainsi que semble le prouver la maxime qu'on lui attribue sur la distinction ou peut-être sur la non-distinction du juste et de l'injuste, *τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ*, maxime qui, pour le dire en passant, est susceptible de deux interprétations entièrement opposées l'une à l'autre, et peut signifier ou que la source des idées du juste et de l'injuste est ailleurs que dans la nature matérielle, c'est-à-dire apparemment dans la loi morale, ou bien que la distinction admise entre le bien et le mal ne vient pas de la nature, mais seulement des lois, ce qui pourrait bien être le sens le plus probable. Il est bien vrai encore qu'Héraclite d'Ephèse ne s'occupa point seulement de physique et de cosmologie, mais aussi de morale, puisque Diogène de Laërte dit que ses écrits

roulent sur trois espèces de sujets : l'univers, la politique, la théologie. Enfin, on attribue à Thalès lui-même certains préceptes moraux, entre autres le célèbre γνῶθι σεαυτον qui fut gravé sur le fronton du temple de Delphes, et qui devait être un jour le fondement de la philosophie de Socrate. Mais après tout, ce ne sont là que des exceptions et de simples divergences de détails. Au fond et en réalité, l'école ionienne tout entière est une école de physiciens, et cette école, au milieu de nombreuses erreurs, inséparables d'un premier regard jeté sur la nature, a produit, ainsi que nous avons eu occasion de le signaler, plusieurs théories que la science actuelle ne désavouerait pas, et entrevu ou préparé une foule de découvertes dont s'honorent les siècles modernes.

Un second point de ressemblance (en admettant toujours les dissimilitudes accessoires), c'est que tous les systèmes ioniens expliquent la formation et l'organisation de l'univers par des causes purement matérielles. On dira peut-être qu'Anaxagore reconnaît à côté du principe matériel, ὕλη, un principe spirituel, νοῦς, qu'il regarde comme l'ame du monde, ψυχή τοῦ κόσμου, et comme principe du mouvement, ἀρχὴ τῆς κινησέως. A la bonne heure ; mais avant Anaxagore, c'est-à-dire depuis Thalès jusqu'à Héraclite inclusivement, la cosmologie des ioniens n'est-elle pas exclusivement matérialiste ? Et

après Anaxagore, ne voyons-nous pas le matérialisme reconquérir la prédominance d'abord dans la doctrine de Diogène d'Apollonie, qui, d'accord avec Anaximène, regarde l'air comme le principe des choses, sans qu'il soit possible de trouver dans son système une trace un peu visible de théisme; ensuite dans celle d'Archélaüs de Milet, qui, malgré quelques obscurités, semble définitivement considérer le feu et l'eau, θερμὸν καὶ ψύχρον, comme le double élément générateur, ainsi que le rapporte Diogène de Laërte, qui n'ajoute absolument rien d'où l'on puisse inférer qu'à côté de ce double élément matériel Archélaüs plaçait un principe divin. Anaxagore n'est donc ici qu'une exception, et c'est la seule qui doive être raisonnablement acceptée. Or, cette exception admise, nous nous croyons en droit d'établir que l'école ionienne fut une école matérialiste et athéiste. Nous pourrions ajouter fataliste. Car, le seul Anaxagore excepté, les ioniens s'accordent à expliquer la formation de l'univers par des causes purement matérielles, c'est-à-dire aveugles et nullement providentielles. Que ces causes ne soient pas les mêmes pour chacun d'eux, c'est ce qui importe peu. Ce qui importe, c'est que, nonobstant la différence du point de départ, l'univers, dans tous les systèmes ioniens, est le produit d'un ou plusieurs éléments primordiaux, lesquels, en vertu d'une force de

vie et de développement qui leur était propre, ou en vertu de combinaisons nécessaires, se sont modifiés de mille façons diverses conformément aux lois du destin, εἱμαρμένη, et ont fini par donner naissance à l'univers actuel, que d'autres combinaisons avaient précédé et auquel succèderont aussi d'autres arrangements, la nature étant dans un état de variabilité et d'écoulement perpétuel, ροή, comme parle Héraclite. Nous le répétons, nous ne voyons là rien que fatalisme.

Enfin, un dernier caractère commun aux philosophes de l'école ionienne c'est l'incomplet, c'est l'exclusif, c'est l'hypothétique dans l'explication qu'ils ont tentée de l'univers et de ses phénomènes. Anaximandre et Anaxagore exceptés, c'est avec un seul élément, ou deux au plus, que les philosophes d'Ionie essaient de rendre compte de l'origine des choses. Thalès avait admis l'eau, Anaximène et Diogène l'air, Héraclite le feu ; Archélaüs admit à la fois l'eau et le feu, ce qui était un progrès; mais néanmoins il n'y a là encore rien que d'incomplet et d'insuffisant. Aussi, ces divers philosophes ont-ils tenté infructueusement l'explication de l'univers. Or, ce qui les a conduits à ce résultat défectueux, c'est la méthode hypothétique qu'ils ont tous également suivie. Et ici, c'est moins un reproche que nous faisons, qu'un simple fait que nous tenons à signaler. La critique et le blâme ne

sauraient être ici de mise, car à notre avis il n'en pouvait être autrement. Il en est de l'ordre intellectuel comme de l'ordre matériel. En toutes choses les premiers regards de l'homme sont mal assurés; ses premières vues sont incomplètes, ses premières observations manquent d'étendue et de rigueur; et néanmoins l'homme est impatient de conclure. Qu'arrive-t-il de là? c'est qu'il asseoit ses systèmes sur des faits insuffisants en nombre, peu rigoureusement constatés, sujets à trouver un démenti dans d'autres faits ultérieurs, et supplée ainsi par l'imagination à ce qu'il y a de forcément défectueux dans l'observation. Telle est la condition de l'esprit humain, et ceci explique à merveille le caractère exclusif des doctrines émanées de ses premières investigations. C'est là une loi générale à laquelle l'école d'Ionie ne pouvait se soustraire.

Nonobstant ces imperfections, inséparables de tout premier essai, l'école ionienne a accompli un rôle brillant et utile parmi les sectes antiques. Ce qui depuis, grâce à la méthode expérimentale, a été précisé et démontré, elle l'avait pressenti et entrevu, éclairée sans doute par une de ces étincelles qui précèdent parfois de bien longtemps l'apparition d'une vive lumière. Thalès, Anaximandre, Anaximène, Anaxagore et leurs disciples furent dans le monde les dignes précurseurs des Galilée, des

Copernic, des Newton, des Huyghens, des Herschell. Une chaine non interrompue d'astronomes et de physiciens unit à travers les siècles ces illustrations de nos âges modernes avec les vieux sages de l'Ionie, et les uns et les autres sont aux diverses époques de l'humanité les grands représentants de la philosophie naturelle, comme Platon et Aristote, Descartes et Leibnitz le sont de la philosophie de l'esprit humain.

ÉPICURE.

De tous les écrits attribués à Epicure par les historiens de la philosophie (et au rapport de Diogène de Laërte le nombre s'en élevait à trois cents) il ne nous reste aujourd'hui que trois lettres conservées par Diogène de Laërte, la première adressée à Hérodote et roulant sur la physique, la seconde à Pythoclès sur le même sujet, la troisième à Ménécée sur la morale. Joignez à cela quelques apophthegmes conservés aussi par Diogène, son portrait du sage, quelques énoncés de sa *Canonique*, et enfin son traité περὶ φυσέως, retrouvé miraculeusement dans les ruines d'Herculanum, et voilà tout ce que nous possédons d'Epicure. Il va sans dire que nous n'avons plus ici comme pour l'école ionienne l'imposante autorité d'Aristote pour nous guider dans nos investigations et suppléer aux documents originaux qui nous manquent. Mais si

nous sommes privés de cette précieuse ressource, nous trouvons pourtant chez quelques écrivains des renseignements utiles, et parmi ces auteurs il faut citer en première ligne le Romain Lucrèce. Indépendamment de certaines maximes morales évidemment empruntées à Epicure, Lucrèce, dans les six chants de son poème sur la *nature des choses*, s'est tellement approprié la doctrine physique d'Epicure que, dans sa presque totalité, son livre peut être considéré comme une brillante et poétique traduction du philosophe grec. Que l'on compare en effet la doctrine de Lucrèce sur l'origine et la formation des choses avec les idées émises dans les lettres à Hérodote et à Pythoclès, et l'on pourra s'assurer de la parfaite identité des systèmes. Il y a plus : Lucrèce lui-même n'a voulu laisser aucun doute à cet égard, lorsqu'au troisième chant de son poème il adresse à Epicure cette magnifique allocution, où il déclare qu'il ne fait que marcher sur les traces du philosophe grec : *Te sequor, o graiæ gentis decus*, etc. La physique d'Epicure revit donc tout entière dans le livre de Lucrèce, et à ce titre Lucrèce est, avec Diogène de Laërte, la source la plus précieuse à consulter. En second lieu vient Cicéron, auteur de trois dialogues dans chacun desquels il a introduit comme interlocuteur des épicuriens, savoir, Velléius dans le premier livre de son traité *De natura*

Deorum, Torquatus dans le premier livre *De finibus*, et Atticus dans son *De legibus*. Dans chacun de ces écrits se trouvent reproduites et en même temps critiquées certaines maximes de morale épicurienne. Toutefois il ne faut se servir de ces derniers documents qu'avec une extrême circonspection ; car il est permis de douter que Cicéron ait été un appréciateur bien éclairé et un juge bien impartial des doctrines d'Epicure. Viennent ensuite certains écrivains postérieurs : Sénèque, Plutarque, Sextus-Empiricus, et quelques autres encore dont les ouvrages contiennent des citations empruntées soit à Epicure, soit à son école, lesquelles peuvent jeter quelques lumières sur la doctrine de ce philosophe. Enfin, le document le plus important, ce sont les trois lettres que nous avons déjà mentionnées, lesquelles ne sont autre chose qu'un abrégé de tous les écrits d'Epicure sur la philosophie naturelle et la philosophie morale. Il est vrai que le commentateur Simplicius regarde ces lettres moins comme l'œuvre d'Epicure lui-même que comme celle de quelques abréviateurs, car il leur compare le *Manuel d'Epictète*, qui n'est point, dit-il, l'ouvrage d'Epictète lui-même, mais d'Arrien. Mais Cicéron est d'un autre avis et regarde Epicure comme le véritable auteur des *maximes*, ainsi qu'il apparaît évidemment de ce passage du second livre de son traité *De finibus* : ..... *In illo*

libro ubi breviter comprehensa gravissimis sententiis oracula edidisse sapienter Epicurus dicitur, scribit his verbis, quæ nata tibi profecto, Torquate sunt. Quis enim vestrum non edidicit Epicuri κυρίας δόξας, *id est, maxime ratas, quia gravissimæ sint ad beate vivendum breviter enunciatæ sententiæ?* Ainsi, Diogène de Laërte, Lucrèce, Cicéron, Sénèque, Plutarque, Sextus-Empiricus, tels sont les écrivains anciens dont il est possible d'obtenir quelques éclaircissements sur les doctrines d'Epicure. L'âge moderne nous offre à son tour une précieuse ressource en Gassendi; Gassendi, qui, recueillant les divers monuments de l'antiquité relatifs à la philosophie épicurienne, restitua cette philosophie avec tant de fidélité et de mérite, et finit par s'identifier tellement avec celui dont il s'ingéniait à reconstituer les systèmes, qu'il devint lui-même, lui chrétien du dix-septième siècle et prêtre de l'église romaine, l'un des plus fervents disciples de l'école épicurienne. Telle est en effet la puissance du génie, qu'il se crée des adeptes même dans une postérité reculée! C'est ainsi qu'au quatorzième siècle, l'école d'Aristote s'était ravivée dans les nouveaux péripatéticiens, et qu'au quinzième plusieurs philosophes florentins s'étaient portés comme les héritiers et les modernes représentants du platonisme et des doctrines d'Alexandrie.

Nous aidant des divers documents qui viennent d'être

mentionnés, nous allons essayer de reproduire et d'apprécier selon nos forces ce que nous paraîtront offrir de plus saillant et de plus important les doctrines épicuriennes.

Epicure naquit à Athènes en 337 et mourut l'an 270 avant l'ère chrétienne. Au rapport d'Apollodore, il vit le jour la troisième année de la cent neuvième olympiade, le septième jour du mois de gamélion, sous l'archontat de Sosigène, et sept ans après la mort de Platon. Ses parents étaient pauvres, car son père Néoclès gagnait sa vie comme maître d'école, et sa mère Chérestrate, comme devineresse. Selon Diogène de Laërte, qui lui-même reproduit en ceci l'opinion de Sotion, les Athéniens ayant envoyé une colonie à Samos, il y fut élevé, et ayant atteint l'âge de dix ans, il vint à Athènes qu'il quitta après la mort d'Alexandre. Si l'on en croit Apollodore, l'un de ses sectateurs et auteur d'une biographie d'Epicure, ce fut la lecture des livres de Démocrite et quelques vers d'Hésiode sur le chaos qui éveillèrent en lui le génie philosophique. D'après Démétrius de Magnésie, il suivit à Athènes les leçons de l'académicien Xénocrate; puis dans sa trente-deuxième année il ouvrit lui-même une école à Lampsaque, qu'il transporta cinq ans après à Athènes, où il devint le chef de la secte qui porta son nom. Diogène de Laërte dit que ce fut à Mytilène d'abord qu'il

ouvrit son école et que de là il alla à Lampsaque, et qu'après cinq ans passés dans ces deux villes de la Grèce asiatique, il vint s'établir à Athènes, où il mourut à l'âge de soixante-douze ans, la seconde année de la cent vingtième olympiade, sous l'archontat de Pythagoras, et laissa la direction de son école à Hermachus de Mitylène, fils d'Agémarque. Hermachus raconte dans une lettre les causes et les circonstances de la mort d'Epicure. A l'appui de ce récit d'Hermachus, Hermippus rapporte qu'après quatorze jours d'affreuses souffrances, s'étant fait mettre dans une baignoire d'airain pleine d'eau tiède pour alléger son mal, puis ayant demandé un peu de vin, Epicure exhorta ses amis à se souvenir de ses préceptes, et finit sa vie dans cet entretien.

Il n'entre point dans notre plan d'écrire une biographie d'Epicure; c'est moins l'homme que nous entreprenons d'étudier en lui que le philosophe. Aussi ne nous attachons-nous pas à reproduire ni à discuter tout ce qui a été publié sur sa vie privée et sur sa famille. Nous devons dire toutefois que jamais chef d'école peut-être ne fut plus cruellement maltraité dans les écrits des phisophes ses contemporains ou ses successeurs. Timon, dans deux vers cités par Diogène de Laërte, l'appelle le dernier des physiciens, le plus effronté et le plus misérable des hommes :

Ὕστατος αὖ φυσικῶν καὶ κύντατος ἐκ Σάμου ἐλθὼν
Γραμματοδιδασκαλίδης, ἀναγώτατος ζωόντων.

Denys d'Hlycarnasse lui reproche le métier de son frère (τῶν ἀδελφῶν ἵνα προαγωγεύειν). Il l'accuse en outre (et en ce dernier point, le seul qui nous intéresse directement, il pourrait bien en partie avoir raison), il l'accuse d'être le plagiaire de Démocrite d'Abdère, et d'Aristippe, et de s'être approprié ce que le premier avait écrit sur les atomes et le second sur le plaisir. D'autres prétendaient encore que son livre intitulé *Canonique*, n'était autre chose qu'un emprunt fait au traité du *Trépied* qu'on attribuait à Nausiphanès, lequel, suivant ces mêmes critiques, fut un des maîtres d'Epicure, ainsi que Pamphile le platonicien, qui professait la philosophie dans l'école de Samos. Timocrate, frère de Métrodore, et disciple d'Epicure, s'étant séparé de son école, rapporte dans ses ouvrages intitulés *Du plaisir*, qu'Epicure avait coutume de vomir deux fois par jour par suite de son intempérance, αὐτὸν δὶς τῆς ἡμέρας ἐμεῖν ὑπὸ τρυφῆς, et ajoute que sa table lui coûtait par jour une mine, μνᾶν ἀναλίσκειν ἡμερησίαν εἰς τὴν τράπεζαν, c'est-à-dire cent drachmes attiques(1). Enfin, on lui reproche d'avoir inséré dans son livre *De*

(1) Environ quatre-vingt-dix francs de notre monnaie.

la fin la maxime suivante : Οὐ γὰρ ἔγωγε ἔχω τί νόήσω τι ἄγαθον, ἀφαιρῶν μὴν τας διὰ χυλῶν ἡδονάς, ἀφαιρῶν δε καὶ τὰς δι' ἀφροδισίων, καὶ τὰς δι' ἀκροαμάτων, καὶ τὰς διὰ μόρφας. « Je ne saurais dire où se trouve le bonheur, s'il n'est » ni dans les plaisirs de la table, ni dans les plaisirs de » l'amour, ni dans les plaisirs résultant d'une douce » harmonie qui charme l'oreille ou d'agréables images » qui flattent les yeux. » Vraies ou fausses, telles sont quelques-unes des accusations que l'antiquité grecque a fait peser sur Epicure, et que plus tard Cicéron, dans ses Tusculanes et ses autres ouvrages philosophiques, a renouvelées contre lui. Mais, dit l'historien de la philosophie ancienne, Diogène de Laërte, « ces reproches » tiennent de la folie » μεμήνασι οὗτοι. Et pour répondre à quelques-unes des accusations précitées, Diogène cite les paroles d'un des disciples d'Epicure, Dioclès, qui rapporte dans son troisième livre de *l'Incursion* (ἐν τῇ τριτῇ τῆς ἐπιδρομῆς) que maitre et disciples vivaient avec une rare sobriété. Un demi-setier de vin, ajoute Dioclès, leur suffisait ; leur seule boisson était de l'eau : τὸ δε πὰν ὕδωρ ἦν αυτοις ποτόν. Et plus loin, Diogène ajoute qu'Epicure écrit lui-même dans ses épîtres, qu'il se contentait d'eau et de pain bis, et à ce propos il cite l'éloge qu'en fait Athénée dans les dystiques suivants :

Ἀνθρωποι μοχθεῖτε τί χείρονα, καὶ διὰ κέρδος
Ἄπληστον νεικῶν ἄρχετε καὶ πολεμῶν ;
Πᾶς φύσιος δ' ὁ πλοῦτος ὅρον τινὰ βαιὸν ἐπίσχει·
Αἱ δὲ κεναὶ κρίσιες τὰν ἀπέραντον ὁδόν·
Τοῦτο Νεοκλῆος πινυτὸν τέκος ἢ παρὰ Μουσῶν
Ἔκλυεν, ἢ πυθοῦς ἐξ ἱερῶν τριπόδων.

« Mortels, pourquoi désirez-vous tout ce qu'il y a de » pire au monde ? Pourquoi l'amour du gain vous jette- » t-il dans une série interminable de querelles et de » guerres? La nature a renfermé la richesse dans d'étroites » limites, et vos vains désirs s'agitent dans une sphère » infinie. Tel est l'oracle que le sage fils de Néoclès a re- » cueilli de la bouche des Muses ou de la voix divine du » trépied de Delphes. »

Tels sont les vers cités par Diogène de Laërte, et il ajoute : « La chose deviendra plus claire encore par l'é- » tude que nous allons aborder de son système et de ses » dogmes. » Ἰσόμεθα δὲ καὶ μᾶλλον, προιόντες ἔκ τε τῶν δογμάτων, ἐκ τε τῶν ρημάτων αὐτου. Suivons donc Diogène dans cet examen, et laissant de côté les opinions si contradictoires entre elles des enthousiastes et des détracteurs d'Epicure, interrogeons ce philosophe lui-même sur le véritable sens et sur la valeur réelle de sa doctrine.

De tous les écrits d'Epicure il ne nous reste que quelques fragments cités par Diogène de Laërte, et le livre περὶ φυσέως, qu'un heureux hasard a fait découvrir dans les ruines d'Herculanum. Epicure a plus écrit qu'aucun autre philosophe, sans en excepter Aristote. S'il faut en croire Diogène de Laërte, on comptait jusqu'à trois cents ouvrages composés par lui sans autre titre que celui-ci : Αὗται εἰσιν Ἐπικούρου φωναί. Mais ne pourrait-on pas croire que ces trois cents ouvrages appartiennent moins à Epicure qu'à son école? N'est-il pas possible, n'est-il pas probable même qu'un très-grand nombre d'entre eux auront été composés par ses disciples, qui, peu jaloux d'y attacher leur propre nom, les auront mis ainsi sous le patronage du grand nom du maître? Quant à nous, cette conjecture nous paraît ne pas manquer de vraisemblance, et nous n'en voulons pour preuve que le titre même de ces livres cités par Diogène : αὗται εἰσὶν Ἐπικούρου φωναί. Ce qui ne veut pas dire du tout que ce soient là les propres écrits d'Epicure, mais ce qui signifie bien plus vraisemblablement que ces livres ne sont autre chose que les opinions d'Epicure recueillies par ses disciples.

Nous inclinons donc à penser que les seuls livres qui appartiennent véritablement à Epicure sont ceux dont Diogène de Laërte nous cite les titres, savoir : *De la nature* (trente-sept livres) ; *Des atomes et du vide* ; *Précis contre*

les physiciens ; Doutes contre les mégariques ; Des axiomes; Des sectes ; Des plantes ; De la fin ; Du critérium, ou de la règle de nos jugements ; Chérédème ou des Dieux ; De la piété ou Hégésianax; Des divers genres de vie (quatre livres); *Des actes justes ; Néoclès à Thémista ; Le banquet ; Euryloque à Métrodore ; De la vue ; De la nature de l'angle dans l'atome ; Du tact ; Du destin ; Pensées sur les passions, à Timocrate ; Prognostic ; Exhortation ; Des images ; De l'apparence ; Aristobule ; De la musique ; De la justice et des autres vertus ; Des bienfaits et de la reconnaissance ; Polymède ; Timocrate* (trois livres) ; *Métrodore* (cinq livres); *Antidore* (deux livres) ; *Sentiments sur les maladies à Mithrés ; Callistolas ; De la royauté ; Anaximène; Lettres.*

Parmi ces lettres (ἐπιστόλαι) citées en dernier lieu dans la longue liste qui vient d'être donnée, il en est trois qu'a conservées ou reproduites Diogène de Laërte ; l'une est adressée à Hérodote et roule sur la physique, περὶ τῶν φυσικῶν ; une seconde à Pythoclès, et traite des corps célestes, περὶ μεταρσίων ; une troisième à Ménécée, et trace une règle de vie, τὰ περὶ βίων. On peut dire que ces trois lettres comprennent sommairement toute la doctrine d'Epicure.

La philosophie est divisée par lui en trois grandes parties : la *canonique*, la *physique*, l'*ethique*, division qui depuis fut adoptée par la plupart des écoles du moyen

âge et qui l'est encore par quelques-unes au jourd'hui sous les dénominations de logique et idéologie, de physique ou philosophie naturelle, enfin de morale, et qui a l'avantage d'embrasser généralement tout ce qui peut tomber sous le regard de l'intelligence humaine et devenir l'objet de ses contemplations, savoir, d'abord l'esprit humain lui-même, sujet de toute connaissance, et qui doit commencer par s'étudier lui-même dans la valeur, la portée et la légitimité de ses moyens de connaître avant d'aborder l'étude de quoi que ce soit; ensuite les êtres qui conjointement avec l'esprit humain composent le monde des réalités : la matière et Dieu; enfin, la règle de conduite que doit adopter et suivre l'esprit humain pour atteindre sa véritable fin. C'est là, disons-nous, un plan aussi complet que possible d'études philosophiques. Eh bien! telle est aussi, sauf la théodicée ou théologie, la division adoptée par Epicure, en tenant compte toutefois de quelques différences dans les dénominations. Et si Epicure a banni de cette division la théologie, c'est qu'à ses yeux cette branche des sciences philosophiques était d'une importance médiocre ou nulle, puisqu'au point de vue de sa cosmologie et de son éthique, les dieux n'exercent aucune espèce de gouvernement ni sur l'ordre matériel ni sur l'ordre moral de cet univers.

Epicure admet donc une triple division dans les spécu-

lations philosophiques, savoir la canonique, la physique, l'éthique. La canonique est considérée par lui comme introduction aux recherches philosophiques, τὸ μὲν κανονικὸν ἐφοδους ἐπὶ τὴν πραγματείαν ἔχει, et il en traite dans celui de ses ouvrages qui a pour titre : περὶ κριτηρίου, ἢ κανών, *du critérium ou de la règle de nos jugements.* La physique embrasse l'étude entière de la nature, τὴν περὶ φυσέως θεωρίαν πᾶσαν, et il en traite dans les trente livres qu'il a écrits sur la nature et dans une série de lettres. Enfin, la morale a pour objet ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter, τὸ δὴ ἠθικόν, τὰ περὶ αἱρεσέως καὶ φυγῆς, et il en traite dans ses ouvrages sur la conduite de la vie, περὶ βίων, dans plusieurs de ses lettres, et aussi dans son livre *De la fin,* περὶ τέλους. De ces trois parties, l'éthique, bien que traitée par Epicure avec moins de développement que la physique, est considérée par ce philosophe comme la principale. Epicure envisage la physique comme secondaire et accessoire, comme moyen et non comme but. Car, ainsi que nous le verrons, la morale épicurienne propose à l'humanité le bien-être comme le souverain bien à obtenir, comme le but suprême à atteindre, et, dit Epicure, « il serait impossible d'affranchir de la » crainte l'homme environné de si grands sujets d'alar- » mes, s'il ignorait la nature de cet univers, et s'il ne le » connaissait que d'après les fables; sans la connaissance

» de la nature, il ne serait donc pas possible de prétendre » à un bonheur parfait ; » ὥστε οὐκ ἦν ἄνευ φυσιολογίας (remarquons en passant la transformation que ce mot a subie d'Epicure à nous par l'effet de la division et de la subdivision des sciences) ἀκεραίας τὰς ἡδονὰς ἀπολαμβάνειν. D'autre part, la *canonique* est aussi une simple préparation, une introduction à la morale, ἐφόδος. Car la morale épicurienne se ramenant tout entière à deux mots αἵρεσις, φυγή, choisir, rejeter, il faut à l'esprit un *critérium*, une règle, κανών, quant à ce qu'il doit rejeter ou choisir. Le rejet ou le choix est donc fondé en définitive sur le jugement, sur la connaissance, et par conséquent la théorie de la connaissance doit précéder la théorie morale.

Suivant Epicure, et ainsi qu'il s'en explique dans sa *canonique*, les sources de nos connaissances, les moyens dont l'homme dispose d'arriver au vrai, sont d'un ordre triple : les sensations, les notions antécédentes, les affections ; κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις, καὶ τὰς προλήψεις, καὶ τὰ παθή. Voyons d'abord ce qu'Epicure entend par ces dénominations, et quel caractère il reconnaît à ces trois sources de connaissances.

Et d'abord le mot *sensation* est admis par lui dans le sens où nous l'employons habituellement. Toutefois, à l'inverse de l'opinion généralement reçue aujourd'hui, que l'erreur d'un sens peut être rectifiée par ce sens lui-

προλήψεις n'échappent pas, ainsi que leur nom pourrait le faire croire d'abord, à l'origine sensible; elles ne sont autre chose que des idées sensibles rappelées en l'absence de leur objet; ce sont des souvenirs relatifs à quelque chose de matériel, et, comme l'expose Diogène de Laërte en quelques mots qui ne peuvent laisser aucun doute sur la véritable interprétation de ce terme, μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος, la mémoire d'une chose extérieure qui s'est souvent montrée à nous. Ainsi, et nous ne faisons que reproduire ici l'exemple cité dans Diogène de Laërte, pour juger avec vérité si un animal que nous apercevons de loin est un bœuf ou un cheval, il faut qu'à l'avance et par *anticipation*, je connaisse la forme du bœuf et du cheval. Or, cette connaissance acquise à l'avance et venant ici se représenter à mon esprit qui en fait une application au cas actuel, c'est ce qu'Epicure, faisant usage d'une dénomination qui jette de l'équivoque sur la véritable valeur du mot, appelle προλήψις, terme sur le véritable sens duquel Cicéron s'est peut-être trompé lorsque, dans son livre *De natura Deorum*, il définit les προλήψεις d'Epicure *anteceptæ animo rei quædam informationes sine qua nec intelligi quidquam, nec quæri, nec disputari potest*, interprétation qui, rapprochée des lignes dont elle est précédée immédiatement, tendrait à faire de la *prénotion* d'Epicure une espèce de représentation men-

tale des objets antérieure à l'expérience sensible, ce qu'évidemment Epicure n'a pas voulu dire, puisqu'il définit cette prénotion μνημη τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος, et puisqu'en un autre endroit il dit en propres termes que toutes nos idées viennent des sens, καὶ γὰρ καὶ ἐπινοίαι πᾶσαι ἀπὸ τῶν αἰσθησέων γεγόνασι, ce qui indique suffisamment qu'il ne saurait y avoir dans l'esprit des connaissances préconçues antérieurement à l'expérience sensible. D'ailleurs à quelle faculté se rattacheraient ces idées préconçues? A la raison? Mais Epicure ne dit-il pas que la raison elle-même est dans la dépendance des sens, πᾶς γάρ λόγος από τῶν αισθησέων ἤρτηται? Il n'y a donc pas deux manières d'interpréter les προλήψεις d'Epicure; ce sont des jugements fondés sur des notions sensibles antérieurement acquises. Or, la sensation, αισθήσις, ou plutôt (en donnant à ce terme toute l'extension dont il est susceptible) la perception extérieure était notre premier moyen d'arriver à la vérité, κριτήριον τῆς αληθείας. Le second ce sont ces προλήψεις, c'est-à-dire ces jugements basés sur des notions sensibles précédemment obtenues et rappelées quand il en est besoin, en d'autres termes, la faculté d'acquérir de nouvelles connaissances, moyennant des choses antérieurement connues comme évidentes et auxquelles nous les rapportons comme à un type. De ce second moyen de connaître résultent pour l'esprit des

idées, des jugements (δόξαι) qu'Epicure distingue en vrais et faux. Le jugement vrai est celui que quelque témoignage sensible appuie, ou du moins qu'aucun témoignage n'infirme; le jugement faux est celui qui n'a pour lui aucun témoignage ou qui en a contre lui; d'où le précepte épicurien: προσμεῖναι, attendre, applicable en pareille occasion; comme, par exemple, d'attendre qu'on soit proche d'une tour pour juger de près de sa véritable forme.

Indépendamment des sensations et des anticipations, il est un troisième critérium de la vérité, savoir les affections, πάθη. Ces affections sont au nombre de deux, le bien-être et le mal-être, et elles doivent nous guider dans nos jugements relativement à ce qu'il nous faut rechercher ou éviter, δι' ὧν κρίνεσθαι τὰς αἱρέσεις καὶ φυγάς. Ainsi qu'on le voit, ce nouveau critérium est le fondement de toute la morale épicurienne, et à ce titre il appartient tout autant à l'éthique qu'à la canonique. Néanmoins, comme avant d'agir il faut choisir ou rejeter, et comme on ne peut choisir ou rejeter qu'en se fondant sur un motif et en vertu d'un jugement qui court la chance d'être vrai ou faux et dans lequel on doit s'efforcer de rencontrer la vérité, on voit que par ce côté les affections, πάθη, bien-être ou mal-être, en tant que critérium ou règle de jugement, rentrent dans la canonique où elles prennent place auprès de la sensation, αἰσθήσις, et

de la prénotion, προλήψις. Maintenant, à quelle occasion ces affections se produisent-elles en nous? A l'occasion de la sensation. D'un autre côté, c'est de la sensation aussi que dérivent les prénotions, προλήψεις, puisqu'elles ne sont autre chose que de purs souvenirs d'objets sensibles, des sensations rappelées et généralisées, et puisque ces prénotions n'apportent avec elles le caractère de légitimité qu'autant qu'en les confrontant avec les sensations dont elles dérivent, on s'assure de leur conformité; τὴν δὲ δόξαν ἀληθῆ τέ φασι καὶ ψευδῆ. ἂν μεν γὰρ ἐπιμαρτυρῆται, ἢ μὴ ἀντιμαρτυρῆται, ἀληθῆ εἶναι· ἐὰν δὴ μὴ ἐπιμαρτυρῆται ἢ αντιμαρτυρῆται, ψευδῆ τυγχάνειν. La sensation ou la perception extérieure est donc, suivant Epicure, le germe primordial, l'élément générateur de toutes nos connaissances.

Maintenant, la sensation qu'est-elle en elle-même, et de quelle manière se produit-elle dans l'esprit? Ici Epicure emprunte évidemment à Démocrite sa théorie des images, εἰδώλα. « Il y a, dit Epicure, des formes qui, » par les dimensions, ressemblent aux solides, mais qui » les laissent bien loin par la ténuité. Ces sortes de » formes, nous les appelons images; τούτους δὲ τύπους » εἴδωλα προςαγορευόμεν. Il s'opère de la surface des corps » une continuelle émission (ῥεῦσις) qui n'est point aper- » ceptible aux sens. Nous voyons donc, par le moyen de » ces images qui viennent des objets à nous, avec cou-

» leurs et figures semblables, et qui pénètrent dans les » yeux ou dans l'esprit par un mouvement rapide. » Telle est la théorie de la perception extérieure suivant Démocrite et son imitateur Epicure, théorie qui n'est nullement justifiée par les faits. Car y a-t-il dans l'observation sensible quelque chose qui puisse, nous ne dirons pas garantir, mais même faire soupçonner l'existence de ces émanations, de ces émissions d'images qui se dispersent dans l'air et viennent des corps à l'œil et à l'esprit? Et même en admettant un instant pour vraie l'hypothèse de Démocrite et d'Epicure, qu'en résulte-t-il pour la légitimité ou l'illégitimité des connaissances humaines? Examinons. Dans l'hypothèse dont il s'agit nous ne connaissons les corps que par le contact des εἰδῶλα avec les organes sensibles, et à leur tour ces εἰδῶλα, ces images ne sont autre chose que de subtiles émanations des corps, ἀπορροαι, ἀποστάσεις; de telle sorte que l'esprit n'atteint pas directement la nature matérielle, il ne lui est donné de l'étudier que dans l'image qui en est en lui. Mais qui garantit à l'esprit que cette image est la représentation fidèle de la nature? Qui l'assure que ces émanations, ces émissions ne s'altèrent pas en mille façons dans le passage qu'il leur faut subir des corps extérieurs aux organes sensibles, puis de ces organes à l'esprit, et ne lui transmettent pas ainsi une représentation fausse et défigurée

des objets? Evidemment dans l'hypothèse en question l'esprit ne possède aucune espèce de garantie contre ces diverses chances d'erreur. Dès ce moment, toute aperception des sens n'est plus certaine et incontestable, ἐγαργής, ἄλογος, comme le prétend Epicure, mais ce caractère s'évanouit pour faire place aux caractères opposés, savoir, la simple probabilité et l'incertitude. Or, comme dans l'idéologie épicurienne les aperceptions des sens sont la source de toutes les autres, et que nos idées quelles qu'elles soient, dérivent toutes des idées sensibles, il suit, en conclusion dernière, que toute connaissance devient contestable, et que l'esprit humain déshérité de la vérité est condamné à tourner éternellement dans le cercle de l'illusoire ou du probable. Et ces conséquences, ce n'est pas nous qui les créons; elles ressortent visiblement de l'exposé même qui vient d'être fait des principes d'Epicure; elles s'imposent d'elles-mêmes et comme corollaires inévitables à sa doctrine. Appuyée sur de tels fondements que devient sa philosophie? Si sa canonique, dont il fait la base de toute sa doctrine, ne repose elle-même que sur des probabilités ou sur l'erreur, quelle physique et quelle morale peuvent résulter d'un tel point de départ? Evidemment, dans chacun de ces nouveaux ordres de recherches, il ne saurait plus y avoir pour l'esprit qu'hypothèse et conjecture, et faute d'une

base solide l'édifice s'écroule inévitablement tout entier.

Telle est la canonique d'Epicure, c'est-à-dire un recueil de règles (κανών) destinées à guider le jugement. Et c'est à dessein qu'Epicure intitule ainsi cette partie de sa philosophie, évitant avec une intention bien marquée de lui donner le nom de *dialectique*, qui aurait pu lui convenir tout aussi bien. Quel motif a pu le guider dans cette exclusion? Aucun autre apparemment que le discrédit où certains stoïciens contemporains ou devanciers d'Epicure avaient fait tomber la dialectique, qu'ils avaient réduite à n'être plus que la science des subtilités, tombant ainsi dans l'abus dont l'école mégarique leur avait laissé l'exemple. Telle était donc la défaveur dont était alors frappée la dialectique, qu'Epicure crut en devoir répudier même le nom. Et Diogène de Laërte dit expressément que les Epicuriens rejettent la dialectique comme superflue, τὴν διαλεκτικὴν ὡς παρέλκουσαν ἀποδοκιμαζουσι. Peut-être, au reste, la réaction qui s'opérait alors contre la dialectique avait-elle le caractère commun de toutes les réactions, l'exagération et l'injustice, et peut-être Epicure n'avait-il pu se soustraire à cette tendance dominante des esprits. Ne s'est-il point passé au début de la philosophie moderne quelque chose d'analogue contre la vieille logique, et Bacon, entre autres, n'a-t-il pas fait peser sur le syllogisme, cet instrument de la dialectique sco-

lastique, un blâme qui ne revenait légitimement qu'à l'abus qu'en avaient fait certains néo-péripatéticiens? Quoi qu'il en soit, il faut louer Epicure d'avoir évité dans sa *canonique* bien des écueils où était tombée la dialectique des stoïciens et des mégariques, tout en regrettant d'ailleurs que les préceptes que renferme cette canonique ne soient ni plus complets, ni disposés dans un ordre plus régulier.

Si maintenant nous abordons sa physique, tâchons avant toute chose de ne point perdre de vue qu'il subordonne cette partie de la philosophie à la morale, ainsi que le prouve clairement l'apophthegme que nous avons cité plus haut. La physique ou science de la nature vient en aide à la morale, suivant Epicure, en ce qu'elle a pour objet de faciliter à l'homme la route vers la fin à laquelle il doit tendre, le bien-être, en le délivrant de toute terreur superstitieuse en présence des phénomènes célestes et terrestres dont il ignore les causes :

Quippe ita formido mortales continet omnes,
Quod multa in terris fieri cœloque tuentur
Quorum operum causas nulla ratione videre
Possunt, ac fieri divino numine rentur.

Lucrèce, c. 1.

Epicure entreprend donc d'expliquer les causes des principaux phénomènes naturels, et pour en donner

une explication tout à la fois plus claire et plus complète, il remonte à l'origine des choses.

Avant Epicure, et dès la naissance de la philosophie, on s'était attaché à l'observation de l'univers matériel, et l'on avait tenté de rendre compte de sa formation. Il était naturel en effet que les premiers regards et les premiers efforts de la science se portassent vers le monde sensible qui appelle si impérieusement l'attention de l'homme. C'est une loi de l'esprit humain de s'enquérir d'abord de ce qui n'est pas lui ; il n'arrive que tardivement à se contempler et à s'étudier lui-même, et encore n'y arrive-t-il qu'avec effort et par une sorte de contrainte, tant est puissante l'attraction que la nature exerce sur lui. Cette loi se manifeste par des signes non équivoques chez l'enfant, et aussi au sein des sociétés naissantes. Voilà pourquoi la philosophie à son origine est plutôt une explication de l'univers matériel que de l'homme. Non qu'elle néglige absolument le monde des idées ; mais elle se préoccupe bien plus vivement de l'observation du monde sensible, elle subordonne logiquement et chronologiquement l'étude de l'esprit à celle de la matière ; elle procède du *non-moi* au *moi*, et n'aborde les théories métaphysiques et morales que postérieurement et secondairement aux théories cosmologiques. Tel est le caractère de la philosophie à son début en Grèce et pen-

dant les deux cents premières années de son existence, c'est-à-dire dans toute la durée de la période qui s'étend de Thalès à Socrate. Socrate vint imprimer une autre direction aux recherches philosophiques en créant une méthode. Cette méthode est la méthode psychologique, celle qui pose la conscience humaine et les phénomènes dont elle est le théâtre comme point de départ de toute recherche ultérieure; et dès-lors la philosophie abandonnant les routes cosmologiques que lui avaient ouvertes Thalès et son école, procéda non plus de l'objet au sujet, mais inversement, et dut, par une conséquence naturelle, échanger son caractère primitif contre un caractère nouveau, c'est-à-dire qu'au lieu d'être plutôt une philosophie de la nature que de l'homme, elle devint plus spécialement philosophie de l'homme que de la nature. Néanmoins, comme en toutes choses on ne s'affranchit qu'à la longue et graduellement des anciennes pratiques et des traditions reçues, nous voyons la plupart des philosophes postérieurs à Socrate, dociles à la vieille tendance, revenir plus ou moins complètement aux théories cosmologiques. Ainsi, Aristote n'écrit pas seulement sur la métaphysique (πρώτη φιλοσοφία), sur la logique, sur la morale et sur la politique, mais encore sur la physique et l'histoire naturelle. Ainsi, Zénon et les stoïciens n'adjoignirent pas seulement à la morale

une logique mais aussi une physique. Ainsi, Epicure à côté de l'éthique ne se contente pas de placer la canonique, mais encore la physique. Sans doute, dans le stoïcisme comme dans l'épicurisme, ce qui domine c'est la morale; la physique n'arrive là que comme accessoire, et Epicure, ainsi que nous l'avons fait voir, s'en explique d'une manière assez claire; mais, toute accessoire qu'elle soit, la physique occupe encore une large place et la plus large de toutes dans les écrits de ce philosophe, qui paraît avoir eu la prétention d'en donner une théorie aussi complète que possible, puisque non content de l'explication des phénomènes naturels tels qu'ils se passent aujourd'hui, et désireux de remonter à l'origine des choses, il franchit les bornes de l'actuel et va demander à l'éternité passée la révélation de secrets non moins impénétrables peut-être que ceux de l'éternité à venir.

Epicure établit comme base fondamentale et comme point de départ de sa physique que rien ne se fait de rien, πρῶτον μὲν, ὅτι οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, et de plus, que les choses qui disparaissent ne s'anéantissent point pour cela; en un mot que rien ne vient du néant et n'y retourne, *ex nihilo nihil; in nihilum nil posse reverti*, comme parle son disciple Lucrèce. Après ce double axiome posé en principe et qu'il se promet d'appliquer au besoin, Epicure aborde l'étude et l'explication de

l'univers. Cet univers lui paraît infini à deux égards, par rapport au nombre des corps et par rapport à l'espace. Tout est matière en ce monde, τὸ πᾶν ἐστι σῶμα. Nos sens nous révèlent l'existence des corps, et ces corps sont dans un espace; car s'il n'y avait rien de ce que nous appelons vide, espace, nature impalpable, les corps n'auraient point de lieu où ils pussent être. Parmi les corps, les uns sont des agrégats, les autres sont les éléments dont ces agrégats sont constitués. Ces derniers sont indivisibles (ἄτομα), et immuables (ἀμετάβλητα). Et cette double propriété résulte nécessairement de l'axiome fondamental posé par Epicure. Car en vertu du principe que rien ne se fait de rien, il faut bien des corps élémentaires et indivisibles (ἄτομα) pour constituer des agrégats, et en vertu de cet autre principe que rien ne s'anéantit, il faut bien que ces corps élémentaires et indivisibles soient en même temps immuables et éternels (ἀμετάβλητα).

Maintenant, ces corps élémentaires et indivisibles, en un mot ces *atomes* sont dans un mouvement continuel, κινοῦνται συνεχῶς αἱ ἄτομοι. Ils ne sauraient avoir de commencement, ἀρχὴ, puisqu'ils sont avec l'espace le principe de toutes choses, αἰτίων τῶν ἀτόμων οὐσῶν καὶ τοῦ κενοῦ. L'atome ainsi conçu donne une idée suffisante de la nature des choses, τὸν ἱκανον τύπον ὑποβάλλει τῆς τῶν ὄντων φύσεως ἐπινοίαις. Les atomes étant infinis en nombre, comme il a été

dit, peuvent s'étendre aussi loin que possible dans l'immensité de l'espace, et comme ils ne sont pas épuisés par ce monde qu'ils constituent ni par aucun autre monde semblable ou dissemblable, rien n'empêche de concevoir une infinité de mondes formés de cette manière, ὥστε οὐδὲν τὸ ἐμποδίζειν ἔστι πρὸς τὴν ἀπειρίαν τῶν τοιούτων κόσμων.

Telle est l'opinion d'Epicure sur la constitution matérielle des choses. L'espace infini, et au sein de cet espace des corps élémentaires indivisibles, en un mot des atomes, éternels en durée, infinis en nombre, et doués de toute éternité d'un mouvement à la faveur duquel ils se rencontrent, se joignent, se combinent et constituent des agrégats ou corps composés, voilà l'univers tel qu'il est et tel qu'il fut. Cette doctrine appartient-elle en propre à Epicure? Si on la rapproche des systèmes de Leucippe et de Démocrite d'Abdère, il sera facile de se convaincre qu'Epicure n'a fait autre chose que de la transporter de leurs livres dans les siens, et que, sauf une légère différence dans les propriétés des atomes, auxquels les abdéritains n'accordent que l'étendue et la figure, tandis que Epicure leur donne en outre la pesanteur, Δημοκριτος μὲν γαρ ἔλεγε δύο, μεγεθος τε καὶ χῆμα· ὁ δ'Επίκουρος τούτοις καὶ τρίτον, τὸ βάρος, ἐπέθηκεν (1), sauf une autre modification

(1) Plutarque, *De placit. philos.*, 1, 3.

encore dans le mouvement des atomes que Démocrite suppose perpendiculaire et dont Epicure fait un mouvement d'inflexion qui les écarte tant soit peu de la ligne droite (*declinare paululum*) (1), Epicure n'a été ici, comme dans la doctrine des idées-images, *εἰδῶλα*, que l'imitateur et le plagiaire de l'école abdéritaine. Leucippe, au rapport de Diogène de Laërte, croyait que l'univers est infini, que l'espace est rempli de corps, et que les mondes résultent de l'agencement de ces corps roulant dans l'espace. Il est le premier qui ait admis les atomes pour principes des choses, *πρῶτος τε ἀτόμους ἀρχας ὑποστήσατο*. Quant à Démocrite, au rapport du même Diogène et d'Aristote au premier livre de sa métaphysique, il ne fait que développer en ceci la doctrine de Leucippe, son ami et son maitre. « Démocrite, dit Diogène de » Laërte, admettait pour principes des choses les atomes » et l'espace. Il croyait que les mondes sont infinis en » nombre, qu'ils commencent et qu'ils finissent, que » rien ne se fait de rien et que rien ne s'anéantit ; que » les atomes sont infinis quant à la grandeur et quant au » nombre, qu'ils se meuvent en tourbillons dans l'es- » pace, et qu'ainsi se forment tous les agrégats : le feu, » l'eau, l'air, la terre, qui ne sont autre chose qu'un

(1) Cicero, *De natura deorum*, lib. 1, 25.

» composé d'atomes. » Nous le demandons, toute la doctrine d'Epicure n'est-elle pas dans ces quelques lignes, et sa cosmologie est-elle autre chose qu'un véritable emprunt fait à Démocrite? Si donc Epicure se vantait réellement de n'avoir pas eu de maître, comme le lui attribue Cicéron dans sa *Nature des dieux, cum quidem gloriaretur in scriptis se magistrum habuisse nullum*, il voulait probablement déguiser ainsi ses plagiats. Les maîtres d'Epicure sont Leucippe et Démocrite. Au reste, la doctrine atomistique est antérieure à Démocrite lui-même et à Leucippe son maître; long-temps avant l'apparition de l'école abdéritaine, Moschus l'avait professée et répandue en Phénicie, et bien antérieurement à Moschus lui-même, un philosophe indien, Canada, à qui on attribue le système *Vaisêchika*, avait posé cette doctrine des atomes comme base de sa physique. D'après les mémoires de M. Colebrooke, Canada regarde les substances matérielles comme composées d'atomes ou éléments simples, indivisibles et éternels. A l'état d'atomes, les substances matérielles sont éternelles, mais elles ne sont plus que passagères à l'état d'agrégats. Eh bien! ne retrouvons-nous pas dans ce rapide exposé de la doctrine de Canada les idées d'Epicure, de Démocrite et de Leucippe? Qu'Epicure connût les systèmes de ses devanciers et la doctrine atomistique de l'école abdéritaine, c'est un fait incontes-

table. Mais il n'est pas également certain que Leucippe et Démocrite aient eu connaissance des systèmes de Canada, et qu'ils lui aient emprunté leur doctrine. Personne ne croit sérieusement qu'Aristote soit allé chercher le syllogisme dans les catégories de Gotama, auteur de la philosophie *Nyaya*. Eh bien! à l'époque de Leucippe et de Démocrite, les relations scientifiques entre l'Inde et la Grèce étaient bien plus rares encore qu'elles ne le furent au temps d'Aristote. D'ailleurs, de même que le syllogisme grec diffère en plusieurs points du syllogisme indien qui est plus compliqué, de même il existe des dissemblances entre le système de Canada et celui des philosophes grecs. Epicure suppose avec Leucippe et Démocrite que les atomes sont identiques par leur essence, et parti de ce point il explique l'univers par des lois purement mécaniques, savoir les lois du mouvement en vertu desquelles les diverses formes se combinent ou se séparent. Au contraire, dans le système du philosophe indien il existe autant d'atomes doués de propriétés caractéristiques et par là même essentiellement différents, qu'il existe de phénomènes généraux dans la nature. Ainsi, dans ce système, le son provient des atomes sonores, la lumière des atomes lumineux, de telle sorte que la formation primitive des agrégats ne dépend pas des seules lois mécaniques du mouvement comme chez les

trois philosophes grecs, mais encore des affinités intimes qui tendent à rapprocher les atomes naturellement analogues, et probablement aussi à séparer les atomes antipathiques par leur essence. Voilà des différences caractéristiques; mais ces différences n'existassent-elles pas, on ne saurait légitimement en conclure que Leucippe et Démocrite ont puisé leur doctrine atomistique dans les livres de Canada. Il a très-bien pu se faire que le même système qui s'était produit spontanément dans l'Inde, spontanément aussi se produisît en Grèce. Ce qui est vrai et ce que nous voulions établir, c'est que la doctrine des atomes n'appartient pas en propre à Epicure, mais bien à Démocrite d'Abdère et à Leucippe.

A défaut d'originalité dans la physique épicurienne, y trouve-t-on au moins la vérité? Examinons. Et d'abord, quelles sont, sur la question de l'atomisme, les doctrines modernes le plus généralement accréditées? Les voici telles que nous les empruntons textuellement à un des savants les plus renommés de notre époque.

« La philosophie spéculative de certaines écoles alle-
» mandes ayant commencé à s'étendre aux théories des
» sciences exactes, créa, non sans un certain pressenti-
» ment de la vérité, un nouveau système que l'on appela
» *dynamique*, parce qu'il établit que la matière est le
» résultat de la tendance en sens opposés de deux forces,

» dont l'une est contractive et l'autre expansive, et dont
» la première, si elle parvenait à subjuguer l'autre tota-
» lement, réduirait la matière de l'univers entier à un
» point mathématique.

» Si, n'ayant pas l'esprit préoccupé des doctrines d'une
» école philosophique quelconque, nous tâchons de nous
» faire une idée de la cause des proportions chimiques,
» celle qui se présente à nous comme la plus vraisem-
» blable et la plus conforme à notre expérience générale,
» c'est que les corps sont composés de *particules* qui pour
» être toujours d'une même grandeur et d'un même poids
» doivent être mécaniquement *indivisibles*, et qui s'unis-
» sent de telle manière qu'une particule d'un élément se
» combine avec un, deux, trois, etc., particules d'un autre.
» Cette idée si simple et si aisée à concevoir explique tous
» les phénomènes des proportions chimiques, ceux par-
» ticulièrement qu'on appelle les proportions multiples.
» Cependant cette manière d'envisager les phénomènes a
» été sujette à des objections qui dérivent en partie de ce
» que, par l'effet de leurs études philosophiques, beau-
» coup de naturalistes sont préoccupés d'une divisibilité
» à l'infini de la matière, et qu'ils rejettent par consé-
» quent les idées atomiques comme absurdes. Mais ces
» difficultés ne sont que temporaires; car les objections
» qui naissent de ce qu'on est convaincu par habitude

» de la vérité de certaines idées philosophiques, perdent
» de leur force à mesure qu'elles sont combattues par
» l'expérience.

» Nous l'avouons sans peine : l'opinion des anciens
» physiciens, que les corps sont composés d'atomes
» indivisibles a été souvent accompagnée de fictions ab-
» surdes sur la nature de ces atomes; mais un raisonne-
» ment plus sain les a depuis longtemps rejetées. La
» divisibilité infinie de la matière a été l'objet de discus-
» sions modernes très-savantes et très-ingénieuses, sans
» que jamais rien ait pu être décidé à cet égard par la
» voie de l'expérience; et comme cette divisibilité se
» trouve hors des limites des preuves positives, on se
» contente de la considérer comme aussi réelle qu'il est
» possible et vraisemblable en idée. Mais malgré la
» grande influence qu'une décision de cette question
» devrait avoir sur ce que nous allons examiner, nous
» sommes obligés de la laisser de côté, vu qu'ici des
» spéculations métaphysiques ne suffisent pas. Nous
» considérons donc comme probable que la division mé-
» canique de la matière a une certaine limite qu'elle ne
» dépasse point, comme il en existe une pour la division
» chimique. Les corps étant formés d'éléments indécom-
» posables, doivent l'être de particules dont la grandeur
» ne se laisse plus ultérieurement diviser, et qu'on peut

» appeler *particules*, *atomes*, *molécules*, *équivalents* » *chimiques*. Nous supposons donc que lorsqu'un corps » a été divisé jusqu'à un certain point, on obtient des » particules dont la continuité ne peut être détruite par » aucune force mécanique, c'est-à-dire dont la conti- » nuité dépend d'une force supérieure à toutes celles qui » peuvent provenir d'une division mécanique; car plus » on va dans la division, et plus la force contractive » devient invincible. Ces particules, nous les appelons » *atomes*. Leur grandeur échappe à nos sens, et la ma- » tière continue à être divisible jusqu'à ce que chaque » particule cesse d'être appréciable; mais là aussi cesse » notre pouvoir de rien déterminer sur sa forme. Cepen- » dant, toutes les probabilités bien considérées, nous » avons tout sujet de nous représenter les corps élémen- » taires sous une forme sphérique, parce que c'est celle » que la matière affecte lorsqu'elle n'est pas soumise à » l'influence des forces étrangères. » (Berzélius, *Théor. des proport. chimiq.*, p. 14.)

Si maintenant nous comparons avec ce système le système d'Epicure, nous croyons qu'on ne pourra s'empêcher de remarquer entre eux une frappante analogie, et de reconnaître que les doctrines épicuriennes trouvent dans les doctrines modernes leur justification.

Les atomes d'Epicure ne sont pas seulement infinis en

nombre, mais encore éternels et en même temps doués de toute éternité d'un mouvement de déclinaison en vertu duquel ont été formés des agrégats dont l'ensemble constitue cet univers. Or, étant laissée de côté pour le moment, la question de la durée éternelle et du mouvement des atomes pour ne nous occuper que de celle de leur existence, nous ne saurions partager l'opinion de ceux par qui cette existence a été contestée, et les reproches soulevés contre Epicure à cette occasion nous semblent porter d'autant plus complètement à faux, qu'ils porteraient en même temps contre la physique et la chimie modernes, puisque l'hypothèse des atomes a été pleinement adoptée dans les investigations de la science actuelle. Personne assurément ne viendra contester à la chimie ses résultats si laborieusement et si méthodiquement conquis; eh bien! la chimie n'admet-elle pas des corps simples, et au sein de ces corps simples des *éléments intégrants?* et que sont autre chose ces *éléments intégrants*, sinon des *atomes?* N'est-il pas vrai encore que toutes les substances matérielles dont cet univers est composé ne sont autre chose que des agrégats, c'est-à-dire des combinaisons de corps simples, et n'est-il pas évident que d'autres combinaisons eussent donné lieu à des substances différentes de celles qui existent? Enfin, n'est-il pas démontré que rien ne s'anéantit dans la

nature matérielle, et que ce qu'on appelle la destruction n'est autre chose qu'un changement d'état, une combinaison nouvelle des corpuscules élémentaires? Or, Epicure a-t-il dit autre chose? Pourquoi donc ce qui est vérité dans les sciences naturelles tomberait-il au rang d'hypothèse ou d'erreur en philosophie? Peut-être objectera-t-on que par la pensée on peut toujours supposer la division et la subdivision de la molécule matérielle aussi petite qu'on l'imagine, et qu'ainsi il n'y a point d'atomes puisque l'indivisibilité n'existe pas? Mentalement sans doute les suppositions dont il s'agit sont possibles, mais elles n'ont de valeur que dans l'esprit: dépourvues de toute efficacité au dehors, elles ne changent et n'altèrent en rien la réalité. Je puis par la pensée anéantir mon existence qui est contingente, et pourtant j'existe bien réellement. Je puis par la pensée anéantir l'existence du globe terrestre, de telle autre planète, de toutes les planètes, de l'univers matériel tout entier; et pourtant, à moins de se déclarer ici le partisan de Mélissus et de Berkeley, on conviendra que bien réellement aussi ce globe terrestre, telle planète, toutes les planètes, l'univers enfin existent. Eh bien! ainsi des atomes. Les subtilités métaphysiques peuvent les anéantir, il est vrai; mais cet anéantissement est purement mental, il n'atteint en quoi que ce soit la réalité, pas plus que la supposition

de l'anéantissement du globe terrestre et de l'univers n'atteignait réellement l'existence de l'univers et du globe terrestre. Ainsi, reconnaissons avec Epicure et avec la chimie moderne qu'il y a des corps simples et dans ces corps simples des *éléments intégrants*, c'est-à-dire des *atomes*. L'atome n'est pas une fiction de l'esprit mais une réalité naturelle. Dans l'atome se trouve réalisé le point mathématique, comme la sphère mathématique trouve sa réalisation dans les globes qui peuplent l'espace.

Non-seulement la science moderne adopte les atomes d'Epicure et s'accorde avec le philosophe grec à proclamer leur existence, mais encore elle reconnaît avec lui la propriété dont ces atomes jouissent d'être à certaines distance les uns des autres. Epicure en admettant l'existence des atomes n'avait point admis leur contact. Il s'en explique très-formellement et très-nettement en divers endroits de la lettre à Hérodote, reproduite par Diogène de Laërte, et notamment dans le passage où, parlant du mouvement des atomes, il l'explique par le *vide*, ἥ τε γοῦν τοῦ κενοῦ φύσις, ἡ διορίζουσα ἑκαστην αὐτῶν τοῦτο παρασκευάζει, *ceci s'opère par le moyen du vide qui séparant chacun de ces atomes amène ce résultat.* Eh bien ! l'école physique moderne adopte complètement ces mêmes idées. La question du continu absolu ou non absolu avait de temps immémorial préoccupé les philoso-

phes. L'école d'Elée avait été conduite par son idéalisme exclusif à nier la pluralité, par conséquent, la distance et le vide, par conséquent le mouvement. Anaxagore qui, par sa théorie des corps simples, avait préparé à Leucippe, à Démocrite et à Epicure la doctrine ultérieure des atomes, avait pu aussi leur suggérer l'idée de l'infini matériel; Anaxagore, en effet, considérait l'espace comme un continu fluide, composé d'une matière essentiellement subtile : l'éther. Mais Anaxagore, tout en admettant le plein, ne s'était pas expliqué nettement sur sa nature de continu absolu ou non absolu, et peut-être même n'avait-il pas songé à se poser ce problème. Epicure résolut la question dans un sens différent de celui des éléates : il admit le plein, mais non en tant que continu absolu; en d'autres termes, il admit tout à la fois le plein et le vide coexistant l'un à l'autre et l'un dans l'autre, puisque tout en reconnaissant le nombre infini des atomes, αἵ τε ἄτομα ἄπειροι οὖσαί, il reconnaît entre ces atomes une distance, un vide, qui leur permet de se mouvoir de telle ou telle manière, ἥ τε γοῦν κενοῦ φύσις, ἡ διορίζουσα ἑκάστην αὐτῶν τοῦτο παρασκεύαζει. Dans l'âge moderne, les opinions s'étaient partagées sur cette même question, et cette divergence avait donné lieu en cette matière à l'existence de deux sectes, les cartésiens et les newtoniens, quand les travaux et les récents calculs de

MM. Fresnel et Poisson vinrent la résoudre par les données constantes et les arguments puissants de l'analyse. Or, d'une part il résulte des calculs de M. Poisson que si l'éther était une matière parfaitement continue, composée de parties entièrement adhérentes, un mouvement ne pourrait s'y propager que parallèlement au sens de l'impulsion imprimée, tandis que si cet éther, dernière matière que nous concevions, est formé de points distincts et réagissant mutuellement les uns sur les autres, mais à distance, en vertu de deux forces inhérentes à chacun, l'une attractive, l'autre répulsive, il peut se produire des vibrations transversales, perpendiculaires à la direction du mouvement imprimé. D'autre part, les expériences de M. Fresnel ont montré que ces vibrations transversales existaient, puisque la lumière, par exemple, ne se propage pas seulement en ligne droite. Donc, il est mathématiquement démontré que la matière première à laquelle peuvent se reculer toutes les explications est composée de molécules agissant et réagissant les unes sur les autres à distance. Donc, en ce point encore, la théorie d'Epicure se trouve absoute et justifiée par la science moderne.

Maintenant, ces atomes sont-ils, tels qu'Epicure les suppose, doués d'une existence et d'un mouvement éternels? Ce mouvement s'opère-t-il suivant certaines lois

de déclinaison d'où résulterait leur agencement et leurs combinaisons ? Sur cette dernière question d'abord nous ne saurions absoudre Epicure ainsi que nous l'avons fait sur la question précédente de l'existence des atomes et sur celle de leur action à distance. Qu'est-ce en effet que ce mouvement de déclinaison en vertu duquel les atomes se sont rencontrés et ont formé des agrégats dont l'ensemble constitue cet univers ? Comment Epicure s'est-il assuré de la nature de ce mouvement? Dans l'impossibilité de la constater expérimentalement, ne l'aurait-il pas imaginée, et n'est-ce pas là une pure hypothèse ? Quant à l'éternité de ce mouvement appartenant essentiellement et nécessairement, suivant Epicure, à des atomes doués d'une existence éternelle, sans vouloir agiter ici le redoutable problème de la création, nous nous bornerons à une simple réflexion qui se présente d'elle-même à tous les esprits, c'est que, quand bien même la matière serait éternelle, à moins de la supposer intelligente par elle-même (ce qu'Epicure ne fait pas) il ne résulterait pas du tout de son éternité qu'elle pût, par ses combinaisons fortuites, former des ouvrages dans lesquels éclatent tant de sublimes desseins. J'admets un instant cette éternité d'existence et de mouvement dans la matière, eh bien ! suffit-elle à m'expliquer l'ordre admirable qui règne au sein de cet univers ? Non, il manque une ame à cette

matière, il faut un Dieu à ce monde, et ce Dieu je ne le trouve point dans la doctrine d'Epicure.

On objectera peut-être qu'en plusieurs passages de ses écrits, Epicure fait mention des dieux, et qu'ainsi on ne saurait accuser sa doctrine d'athéisme. Telle est l'opinion de Tennemann, quand il dit dans son *Histoire de la philosophie* que Posidonius s'est trompé en regardant Epicure comme un athée déclaré, et qu'il est plus exact de reconnaître en lui un théiste inconséquent affirmant l'existence des dieux, et s'expliquant sur leur nature avec toute la hardiesse du dogmatisme, Nous ne saurions partager en ce point l'opinion du philosophe allemand, et nous croyons pour notre part que c'est Tennemann qui se trompe et que c'est Posidonius qui a raison. En effet, dans toute la cosmogonie d'Epicure y a-t-il un seul mot qui indique, qui fasse seulement soupçonner l'intervention d'une providence? Non-seulement il n'y a point aux yeux d'Epicure de Dieu créateur, mais il n'y a point même de Dieu ordonnateur. Tout s'opère par la rencontre fortuite et le mouvement de déclinaison des atomes. Voilà pourquoi la cosmogonie d'Epicure nous paraît apporter avec elle tous les caractères d'un véritable athéisme. C'est le sentiment de Plutarque dans celui de ces écrits où il entreprend de démontrer que la philosophie d'Epicure ne peut conduire au bonheur. C'est aussi le senti-

ment d'un grand nombre de stoïciens et de plusieurs autres philosophes qui, au rapport de Cicéron, accusaient Epicure de n'avoir pas cru à l'existence des dieux, et de l'avoir seulement confessée de bouche pour ne pas s'exposer à la colère des Athéniens : *Video nonnullis videri Epicurum, ne in offensionem Atheniensium caderet, verbis reliquisse Deos, re sustulisse* (1). Il est en effet très-probable qu'Epicure en parlant des dieux en quelques passages de ses écrits a fait une concession aux croyances vulgaires de son époque, pour se mettre à l'abri de l'animadversion qu'eût suscitée contre lui, aux dépens de sa tranquillité, une profession d'athéisme rigoureusement formulée. Et ce n'est point ici une conjecture, c'est au contraire une induction légitimement tirée du système et des paroles mêmes d'Epicure. Nous l'avons dit et nous le répétons, le mot *Dieu*, ne se trouve pas une seule fois dans les pages où il entreprend d'expliquer l'origine des choses. Il prétend au contraire qu'il n'y a d'éternel et d'infini que les atomes, et que c'est là le principe de toutes choses ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων ἀτόμους καὶ κενόν. Se peut-il rien de plus positif et de plus clair? Est-il possible de soustraire plus explicitement à l'action d'une providence l'organisation et la conservation de ce monde matériel?

(1) *De nat. deorum*, 1, 30.

Et qu'on n'aille pas croire qu'Epicure, après avoir banni la providence de ce monde matériel, lui réserve au moins le monde moral. Pas davantage. Et il s'en explique aussi formellement que possible dans sa lettre à Ménécée : Οὐ γὰρ προλήψεις εἰσὶν, ἀλλ' ὑπολήψεις ψευδεῖς αἱ τῶν πολλῶν ὑπερ θεῶν ἀποφάσεις. ἔνθεν αἱ μέγισται βλαβαι, αἴτιαι τοῖς κακοῖς ἐκ θεῶν ἐπάγονται, καὶ ὠφέλειαι τοῖς ἀγαθοῖς. « Il n'y a rien » de moins fondé en raison, mais tout est faux dans ce » qu'on dit vulgairement des Dieux. Rien de vrai donc » dans les châtiments qu'ils envoient aux méchants ni » dans les récompenses qu'ils décernent aux bons. » Voilà certainement une profession de foi bien explicite. On dira peut-être qu'Epicure n'entend parler ici que de cette vie terrestre et que le bon sens et la raison s'accordent avec lui pour ne point admettre l'action immédiate d'une providence qui en ce monde même ne serait occupée qu'à punir les méchants et à récompenser les gens de bien. A la bonne heure; mais alors, il faudra qu'Epicure, pour échapper au reproche d'athéisme, se hâte d'ajouter que si la divinité n'intervient pas immédiatement en ce monde pour récompenser ou punir, elle réserve ces punitions et ces récompenses pour une autre vie. Or, veut-on savoir l'opinion d'Epicure à cet égard : « Accoutumez-vous » à penser (écrit-il à Ménécée) que la mort n'est rien » pour nous. Il n'y a de bien et de mal pour nous que par

» la sensibilité, et mourir c'est cesser d'être sensible; » στέρησις δέ ἐστιν αἰσθησίως ὁ θανατος. Et dans ses maximes, que nous a conservées Diogène de Laërte : « La mort » n'est rien pour nous, ce qui est dissous cesse d'être » sensible, et la privation de sensibilité c'est pour nous » le néant; » ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ· τὸ δ'αναισθητεῖν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς. Or, s'il n'y a de bien ou de mal que par la sensibilité, et si toute sensibilité finit à la mort, conçoit-on une possibilité quelconque à l'existence de récompenses ou de punitions après cette vie? Ainsi, ni pendant cette vie ni postérieurement à elle aucune récompense pour la vertu, aucun châtiment pour le crime. Nous étions donc autorisés à dire que dans la doctrine d'Epicure, l'athéisme planait sur le monde moral non moins que sur le monde matériel. Croira-t-on maintenant, après des explications aussi formelles, qu'Epicure puisse faire une mention quelconque des dieux et parler de leur existence? C'est pourtant ce qu'il fait dans cette même lettre à Ménécée : « Il y a des Dieux, » dit-il, et la connaissance que nous en avons est certaine; » mais ils ne sont pas tels que le vulgaire se les figure. » L'impie n'est donc pas celui qui refuse de croire aux » Dieux du vulgaire, mais celui qui se figure les Dieux » tels que le fait le vulgaire. » Ces derniers mots nous semblent une précaution philosophique, et une réfutation

faite à l'avance du reproche d'impiété auquel Epicure pouvait s'attendre. Si donc il y a du théisme dans la doctrine d'Epicure, il est plus apparent que réel; il existe plus, comme le dit Cicéron, dans les mots que dans les choses ; il n'est au fond qu'un athéisme prudemment déguisé. Le sort d'Anaxagore et de Diagoras[3], de Prodicus et de Socrate condamnés, les deux premiers à l'expulsion, les deux derniers à la mort, pour s'être mis en opposition avec les croyances religieuses de leur époque, était bien fait pour alarmer Epicure. L'homme qui enseignait que le bien-être et la tranquillité sont le souverain bien n'avait pas l'ame assez haut placée pour se dévouer à une croyance. Il devait lui sembler plus sage de faire quelques concessions à l'opinion dominante et d'avouer tout haut ce qu'il niait tacitement. Epicure n'était pas homme à boire la ciguë.

La négation d'une vie future dans laquelle l'homme pût jouir ou souffrir équivalait à celle de l'immortalité de l'ame, et de celle-ci à la négation de sa spiritualité il n'y a qu'un pas bien facile à franchir. Aussi Epicure est-il conséquent avec lui-même quand il fait de l'ame une substance matérielle. « L'ame, dit-il, est quelque chose » de matériel, composé de parties subtiles et dispersées » dans tout le corps. Elle ressemble à un mélange d'air » et de feu constitué de telle sorte qu'à certains égards

» elle tient davantage de la nature du second, et davan-
» tage de la nature du premier à certains autres. Cette
» ame périt avec le corps auquel elle était unie, quand
» il vient à se dissoudre en totalité ou dans quelque
» partie essentielle à la vie. » Ainsi, malgré cette voix de la conscience qui nous atteste la parfaite unité, l'inaltérable identité et partant l'incontestable spiritualité de notre *moi*, voilà l'ame humaine condamnée par l'épicurisme à n'être qu'un agrégat de deux atomes, l'un d'air l'autre de feu. L'homme et l'univers ne sont rien que matière; d'un côté point d'ame au sein du corps, de l'autre point de Dieu au sein de la nature : matérialisme et athéisme.

Ce sont là les points fondamentaux de la physique d'Epicure, et pour ainsi dire les bases de cette science sur laquelle il a écrit de nombreux traités que le temps a fait disparaître, mais qui heureusement se trouvent tous résumés dans une lettre d'Epicure à Pythoclès conservée par Diogène de Laërte. Les premiers mots de cette lettre indiquent d'une manière non équivoque qu'elle n'est autre chose que le résumé des grands travaux d'Epicure sur la physique et l'astronomie. « Vous me demandez un
» système abrégé des phénomènes célestes, qui puisse se
» retenir aisément, parce que les autres ouvrages que
» j'ai écrits sur cette matière se retiennent difficilement,

» quand même, dites-vous, on les porterait toujours
» sur soi. J'accède volontiers à votre désir, et fonde sur
» vous de hautes espérances. Mes autres travaux étant
» achevés, j'ai composé le traité que vous me demandez
» et qui pourra être utile à beaucoup d'autres, notam-
» ment aux hommes peu versés dans l'étude de la nature
» et à ceux qui en sont distraits par d'autres soins. Rece-
» vez-le et étudiez-le conjointement avec le traité som-
» maire que j'ai écrit pour Hérodote. »

Après ce début, Epicure aborde immédiatement l'explication des principaux d'entre les phénomènes célestes, et si nous nous arrêtons un instant aux détails dans lesquels il descend à cet égard, c'est afin de constater autant que faire se peut le degré d'exactitnde où étaient arrivées les connaissances astronomiques et météorologiques à cette époque. On en pourra juger par ce que dit Epicure de la grandeur du soleil et des autres astres, qu'il prétend, dans sa lettre à Pythoclès, où il ne fait d'ailleurs que reproduire une opinion émise déjà dans son onzième livre sur *la nature*, être réellement telle qu'elle nous apparaît, ce qui était loin d'être un progrès, puisqu'Anaxagore, long-temps auparavant, avait avancé que la grandeur réelle du soleil était bien plus considérable que sa grandeur apparente, et avait assimilé son étendue à celle du Péloponnèse, voulant probablement moins

donner une appréciation exacte que se servir d'une image qui pût mieux faire entendre sa pensée. On en pourra juger encore par ce qu'il dit immédiatement après du lever et du coucher du soleil, de la lune et des autres astres, qui peut provenir de ce que ces astres s'allument ou s'éteignent selon la position où ils sont; et enfin par ce qu'il dit du mouvement des astres, qu'il croit pouvoir, entre autres causes, être attribué à la chaleur du feu qui leur sert de nourriture, les astres allant toujours en avant dans l'espace comme dans une espèce de pâturage.

Néanmoins, à côté de ces erreurs se trouvent plusieurs explications, sinon toujours vraies, du moins souvent ingénieuses, de quelques phénomènes naturels. C'est ainsi qu'en parlant de la lumière de la lune, après avoir dit qu'il se peut que la lune soit lumineuse par elle-même, il a soin d'ajouter qu'il se peut aussi qu'elle ne fasse qu'emprunter sa lumière du soleil, conjecture que l'astronomie moderne a confirmée. C'est ainsi encore qu'arrivant aux éclipses de soleil et de lune, il ne se borne pas à avancer que peut-être ces astres s'éteignent d'une manière pareille à ce qui se voit parmi nous, mais il ajoute aussitôt que peut-être aussi il se rencontre quelque chose qui les dérobe aux yeux, soit la terre, soit le ciel, soit quelque autre corps, hypothèse bien voisine de la vérité. C'est ainsi enfin qu'entre autres explications

des différences de longueur des jours et des nuits, il donne celle-ci qui est la vraie, savoir qu'il y a des lieux plus ou moins éloignés du soleil. En général, Epicure ne se borne pas à expliquer d'une seule manière un phénomène naturel; il y a plus, il prétend que c'est une grave erreur que d'attribuer un phénomène à une cause unique, et il ne cesse de répéter à l'occasion des phénomènes dont il tente l'explication qu'ils peuvent s'opérer de plusieurs manières différentes. Voilà pourquoi dans la revue qu'il fait des principaux phénomènes naturels, il ne se borne pas à expliquer chacun d'eux d'une seule manière; il propose au contraire plusieurs explications, et parfois dans ce nombre se trouve la vraie. Ainsi, il rencontre la vérité quand il attribue la conversion des nuées en eau à une pression qu'elles éprouvent. Ainsi il devine vaguement l'électricité quand il attribue l'éclair à ce qu'il nomme un feu spiritueux qui entr'ouvre la nue. Ainsi, il n'est pas très-loin des hypothèses modernes, quand il explique les tremblements de terre par un vent souterrain (on dirait aujourd'hui des vapeurs souterraines où des courants électriques) qui agite continuellement les moindres parties du globe. Ainsi, il explique comme on le fait aujourd'hui la formation de la neige par un refroidissement dans les hautes régions atmosphériques, et celle de la gelée blanche, par un effet de la rosée

condensée par un air froid. Ainsi encore, quand il dit que l'arc-en-ciel naît des rayons du soleil tombant sur un air humide, il se trouve d'accord, sauf la précision et la rigueur du langage scientifique, avec l'explication moderne du phénomène, d'après laquelle l'arc-en-ciel apparaît lorsque le soleil darde ses rayons sur un nuage prêt à se résoudre en pluie, et qu'un observateur se trouve placé devant ce nuage le dos tourné au soleil. Tout n'est donc pas erroné dans la physique d'Epicure; et si ce philosophe n'a pas donné bien rigoureusement la véritable explication d'une foule de phénomènes naturels, il l'a au moins soupçonnée, et les découvertes de la science moderne sont venues confirmer ses anticipations. Nous passons maintenant à la troisième partie de sa philosophie, à la morale.

Tous les systèmes de morale, quelles que puissent être leurs divergences quant aux détails, rentrent au fond dans l'une de ces trois catégories : morale du plaisir, morale de l'intérêt, morale du devoir. Et il le faut bien, puisque la conscience nous atteste que lorsque nous sommes auteurs d'une action, nous y sommes déterminés par l'un de ces trois motifs : ou parce que l'action nous paraît agréable, ou parce qu'elle nous paraît utile pour le présent ou l'avenir, ou enfin parce qu'elle nous paraît juste. Aux yeux de la raison, ces trois motifs sont loin d'avoir

une égale valeur et une même importance : le plaisir et l'intérêt ne nous obligent en rien ; le devoir au contraire est nécessairement et universellement conçu comme obligatoire. L'humanité prise en masse n'a pas deux avis sur cette question ; mais un problème résolu unanimement par le genre humain ne l'est pas toujours ainsi par les philosophes. De ce genre est la question du souverain bien ; et suivant que les philosophes ont placé le souverain bien dans la satisfaction des penchants, ou dans la recherche et la possession de l'utile, ou dans l'accomplissement du juste, leurs doctrines ont pris le nom de morale du plaisir, morale de l'intérêt, morale du devoir. La maxime stoïcienne : ζῆν ὁμολογουμένως λόγῳ est la formule la plus fidèle de la morale du devoir ; c'est la morale du devoir dans toute son excellence et en même temps dans toute sa rigueur. La maxime platonicienne : ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν formule aussi la morale du devoir, mais moins sévère et moins impitoyable ; il y a dans ces mots κατὰ το δυνατον une immense concession aux faiblesses de l'humanité. La morale d'Aristippe est la morale du plaisir : Τέλος δ'ἀπέφαινε, écrit Diogène de Laërte, κίνησιν εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένην. Les douces émotions des sens, telle paraît être à Aristippe la vrai fin de l'homme. Enfin la morale d'Epicure n'est ni la morale du devoir, ni celle du plaisir, mais la morale de l'intérêt. C'est ce que

nous allons essayer d'établir, non point d'une manière arbitraire et conjecturale, en procédant *a priori*, et en substituant ainsi nos propres conceptions à la réalité, mais en faisant ressortir des paroles mêmes et des maximes d'Epicure le vrai caractère de sa doctrine.

Toute la doctrine morale d'Epicure nous semble résumée dans quelques lignes de sa lettre à Ménécée reproduite par Diogène de Laërte : Ὅταν λεγώμεν ἡδονὴν τέλος ὑπαρχειν, οὐ τὰς τῶν ἀσωτων ἡδονὰς, καὶ τὰς τῶν ἐν ἀπολαύσει κειμένας λεγομεν, ὥς τινες ἀγνοοῦντες καὶ οὐχ ὁμολογοῦντες, ἢ κακῶς εκδεχόμενοι, νομίζουσιν, αλλὰ τὸ μήτε αλγεῖν κατὰ σῶμα, μητε ταραττέσθαι κατὰ ψυχὴν συνείροντες. « Lorsque nous disons » que le bien-être est la fin de l'homme, nous n'enten- » dons point parler des plaisirs de la luxure et de la dé- » bauche, comme le pensent certains hommes qui mé- » connaissent notre doctrine ou qui ne la partagent pas, » ou qui l'interprètent méchamment; notre bien-être à » nous c'est la santé du corps et l'inaltérable tranquillité » de l'ame. » Ce peu de mots n'indique-t-il pas aussi clairement que faire se peut ce que rejette la morale d'Epicure et ce qu'elle admet? Est-il possible après une déclaration aussi explicite de se méprendre sur la nature du bien-être préconisé par Epicure, et conçoit-on encore cette moquerie du poète : *Epicuri de grege porcus.* Epicure le proclame hautement : la tempérance est un

trésor que l'on ne saurait trop estimer. « La nature, dit-
» il encore, n'exige pour la subsistance de l'homme que
» des choses très-simples. Les choses rares et difficiles à
» se procurer sont inutiles et ne peuvent servir qu'à la
» vanité ou à l'excès. Il faut donc s'accoutumer à un ré-
» gime sobre et simple, sans rechercher tous ces mets
» artistement préparés. » Et plus loin : « Ce ne sont ni
» les vins délicieux, ni les plaisirs charnels, ni tous les
» mets dont peut être chargée une table magnifique, qui
» nous rendent la vie agréable, mais bien un esprit pré-
» voyant, cherchant la raison de ce qu'il faut choisir ou
» éviter, et bannissant toutes les opinions qui peuvent
» apporter le trouble dans la vie. »

Le but d'Epicure est-il assez évidemment marqué? Nous le croyons, et nous ne pensons pas que la moindre contestation soit possible à cet égard. Ce but, c'est le bien-être; et ce bien-être pour Epicure, ce n'est, ainsi qu'il s'en explique lui-même, ni les jouissances de la table, ni celles de l'amour, ni les plaisirs des sens; c'est quelque chose de moins fugitif et de plus précieux que tout cela; c'est la santé du corps et le calme de l'ame. Maintenant que le but est marqué, quels sont les moyens d'y arriver? Ces moyens, Epicure les indique également dans un passage de la lettre à Ménécée que nous reproduisons ici :

« Le principe de tous ces avantages, c'est la prudence, » le plus grand des biens, τουτῶν δὲ πάντων ἀρχὴ, καὶ τὸ » μέγιστον ἀγαθὸν, ἡ φρόνησις. Aussi, ce qu'il y a de plus » précieux dans tout ce qui tient à la philosophie, c'est » la prudence, d'où naissent toutes les vertus qui nous » apprendront qu'il n'est point de vie heureuse sans » prudence, probité, justice, et qu'à leur tour la pru- » dence, la probité, la justice ne vont pas sans le » bonheur. Car la vertu est la compagne naturelle du » bonheur, et le bonheur à son tour est inséparable de » la vertu. »

Telles sont les maximes d'Epicure. C'est donc à tort que le nom d'épicuriens a été usurpé par certains hommes qui, préconisant dans leurs écrits et recherchant par leurs actes tous les genres de plaisirs contre lesquels Epicure conseille de se tenir en garde, prêchaient et pratiquaient une morale entièrement contraire aux dogmes de ce philosophe. Il faut appliquer à ces faux épicuriens les reproches qu'Epicure adresse à ceux qui dénaturent sa doctrine par ignorance ou par une malveillante interprétation, ἀγνοοῦντες ἢ κακῶς ἐκδεχόμενοι. C'est à tort également que plusieurs historiens de la philosophie ont rattaché à l'école d'Epicure certains moralistes qui n'ont rien de commun avec la doctrine de ce philosophe. Ainsi, par exemple, c'est une des erreurs de Tennemann

que d'avoir rangé Horace parmi les disciples d'Epicure (1). Ouvrons au hasard les odes, ou pour mieux dire, les chansons d'Horace; qu'y voyons-nous?

Deprome quadrimum sabina,
Thaliarche, merum diota.
Permitte divis cætera...
Quid sit futurum cras fuge quœrere....
.... Carpe diem, quam minimum credula postero
.....
O Venus, regina Cnidi Paphique,
Sperne dilectam Cypron, et vocantis
Thure te multo Glyceræ decoram
Transfer in ædem.
Fervidus tecum puer, et solutis
Gratiæ zonis.....
.....
Cur non sub alta platano, vel hac
Pinu jacentes sic temere, et rosa
Canos odorati capillos,
Dum licet, assyrioque nardo,
Potamus uncti? Dissipat Evius
Curas edaces.....

Il n'est pas besoin, ce nous semble, de multiplier davantage les citations pour montrer combien cette mo-

(1) Voir le *Man. de l'hist. de la phil.*, t. 1, p. 244.

rale diffère de celle d'Epicure, qui vante le mérite d'une nourriture composée d'eau et de pain, μάζα καὶ ὕδωρ, et qui recommande de n'user que rarement et par intervalles, ἐκ διαλειμμάτων, d'une table plus recherchée. Comment concilier encore l'insouciance d'Horace qui ne veut pas qu'on s'inquiète en rien du lendemain avec cette prudence qu'Epicure signale comme l'unique moyen de bonheur, et avec le précepte suivant : Μνημονευτέον ὡς τὸ μέλλον οὔτε ἡμέτερον, οὔτε πάντως οὐχ ἡμέτερον, ἵνα μήτε πάντως προσμένωμεν αὐτὸ ὡς ἐσόμενον, μήτε ἀπελπίζωμεν ὡς πάντως οὐκ ἐσόμενον. « Nous devons songer que l'avenir » n'est ni à nous, ni tout à fait étranger à nous, afin que » nous ne soyons exposés ni à l'attendre comme chose » qui ne saurait manquer, ni à le négliger comme chose » qui ne doit arriver jamais. » Ainsi, quoiqu'on en ait dit, et malgré le préjugé vulgaire, Horace, l'apologiste des plaisirs sensuels, Horace, qui dans chacune de ses odes invoque Bacchus et Vénus, n'est point le disciple de l'homme qui a déclaré formellement que le bonheur n'est pas dans les plaisirs des sens, mais dans le calme inaltérable de l'ame. Et si l'on veut à toute force rattacher Horace à une école grecque, ce n'est point dans la secte épicurienne qu'il faut le ranger, mais bien dans la secte cyrénaïque. Aristippe, voilà le véritable maître d'Horace. Or, la morale d'Aristippe diffère essentielle-

ment de la morale d'Epicure. Il n'est besoin, pour s'en convaincre, que de jeter les yeux sur ce passage de Diogène de Laërte : Διαφέρεται δέ πρὸς τοὺς Κυρηναικοὺς περὶ τῆς ἡδονῆς· οἱ μὲν γὰρ τὴν καταστηματικὴν οὐκ ἐγκρίνουσι, μόνην δὲ τὴν ἐν κινήσει· ὁ δὲ ἀμφοτέραν, ψυχῆς καὶ σώματος, ὥς φησιν ἐν τῷ περὶ αἱρεσέως καὶ φυγῆς, καὶ ἐν τῷ περὶ τέλους, καὶ ἐν τῷ πρώτῳ περὶ βίων, καὶ ἐν τῇ πρὸς τοῦς ἐν Μιτυλήνῃ φιλους ἐπιστολῇ. « Il diffère des cyrénaïques sur la nature » du bien-être ; car ceux-ci ne reconnaissent pas le » bonheur qui résulte du calme de l'ame et ne le font » consister que dans les émotions des sens. Epicure, au » contraire, admet les deux genres de plaisirs, plaisirs » de l'ame et plaisirs du corps, comme il s'en explique » dans son traité *Du bien et du mal*, dans son traité *Sur* » *la fin de l'homme*, dans son premier livre sur les *diffé-* » *rents genres de vie*, et dans sa lettre à ses amis de » Mitylène. » Et plus bas, Diogène de Laërte ajoute : Ἔτι πρὸς τοὺς Κυρηναϊκοὺς διαφέρεται· οἱ μὲν γὰρ χειρους τάς σωματικὰς ἀλγηδόνας λέγουσι τῶν ψυχικῶν (κολάζεσθαι γοῦν τοὺς ἁμαρτάνοντας σώματι), ὁ δε τὰς ψυχικάς· τὴν γοῦν σάρκα διὰ τὸ παρὸν μόνον χειμάζειν· τὴν δε ψύχην καὶ διὰ τὸ παρὸν, καὶ διὰ τὸ μέλλον. « Il diffère encore des cyrénaïques en ce que ces » derniers regardent les douleurs de l'ame comme moin- » dres que celles du corps, alléguant en preuve qu'on » inflige aux coupables des châtiments corporels, tandis

» qu'Epicure considère les douleurs de l'ame comme » plus vives, et motive son opinion sur ce que le corps » ne souffre que du tourment présent, tandis que l'ame » souffre tout à la fois et du passé et du présent et de » l'avenir. » Il y a donc une profonde ligne de démarcation entre Epicure et Aristippe. Est-ce à dire que la morale d'Epicure soit une morale bien sublime et digne d'être mise sur la même ligne que la morale de Zénon ou de Platon ? Incontestablement, la morale d'Epicure a plus de valeur que celle d'Aristippe et d'Horace. La morale d'Horace, s'il fallait l'interpréter plus sérieusement que lui-même ne l'a fait dans ses strophes, serait une morale d'insensés et d'hommes ivres. La morale d'Epicure au contraire est celle de l'homme prudent et voyant dans l'avenir, sachant sacrifier le plaisir du moment au bien-être futur, et cherchant dans la tranquillité d'ame la vraie félicité que refusent les émotions des sens au sein desquelles l'homme trouve une agitation fébrile qu'il confond trop souvent avec le bonheur. La morale d'Epicure est donc en ce sens bien au-dessus de celle d'Aristippe ; mais en même temps elle est loin de posséder l'excellence de la morale de Platon et de Zénon. Pour Platon, le souverain bien c'est la ressemblance morale de l'homme à Dieu dans les limites du possible ; pour Zénon, c'est la conformité des actes avec l'ordre universel ; pour tous

deux en un mot, c'est la vertu. Epicure ne proscrit point la vertu; mais au lieu de l'envisager comme but, il ne l'adopte que comme moyen. Aux yeux de Platon et de Zénon, la vertu doit être pratiquée pour elle-même, étant écartée toute considération d'intérêt personnel. Aux yeux d'Epicure au contraire, la justice n'est rien en soi, et n'existe qu'en vertu des conventions des hommes ou de leurs contrats, οὐ τὶ καθ'ἑαυτὸ δικαιοσύνη, ἀλλ'ἐν ταῖς μετ 'ἀλλήλων συστροφαῖς; l'injustice n'est pas non plus un mal en elle-même; elle n'est un mal qu'en ce sens que l'on craint de ne pouvoir se dérober à la vigilance de ceux qui sont chargés de la réprimer; et cependant il faut pratiquer l'une et éviter l'autre, non point à cause de leurs caractères propres, mais seulement à cause des résultats qu'elles peuvent amener. Il faut être vertueux uniquement pour cette raison que la vertu conduit à cette inaltérable tranquillité d'ame qui est le souverain bien, ὁ δίκαιος, ἀταραχτότατος· ὁ δ'ἄδικος, πλείστης ταραχῆς γεμων. « Le » juste est exempt de toute espèce de trouble; le

(1) Voir dans Diogène de Laërte le portrait du sage par Epicure et aussi ses maximes morales. Le dixième livre de Diogène de Laërte contenant la vie et les dogmes d'Epicure a été publié, avec un commentaire philosophique très-étendu, par Gassendi,

méchant au contraire est assiégé d'inquiétudes. » On voit ici toute la différence qui sépare les deux doctrines. La morale d'Epicure n'est donc pas plus celle de Zénon et de Platon que celle d'Aristippe. Supérieure à cette dernière, elle est placée bien au-dessous du stoïcisme et du platonisme. De la doctrine morale d'Epicure à celle de Platon et de Zénon, il y a toute la distance de l'habile calculateur à l'homme dévoué avec la plus entière abnégation de lui-même à l'accomplissement de ce qui est bien et juste (1).

Maintenant, ce qu'on appelle l'éthique d'Epicure est-elle une doctrine qui lui appartienne bien en propre, et ce philosophe est-il le premier qui ait érigé en système la morale du bien-être? Nous ne le pensons pas, et, suivant nous, il n'y a pas plus de véritable originalité dans l'éthique d'Epicure que dans sa physique et dans sa canonique. Nous avons montré que les deux premières parties de sa philosophie étaient empruntées à Démocrite; eh bien! la morale d'Epicure n'est aussi qu'une imitation,

Syntagma de vita et moribus Epicuri (Lyon, 1649, in-fol.) et plus récemment avec des notes critiques et des variantes par M. Nurnberger à Nuremberg (1808). M. Schneider en a extrait les lettres d'Epicure qui contiennent l'abrégé de sa doctrine. Il y a joint des notes critiques, et les a fait réimprimer à Leipzig, en 1813.

un simple développement de principes antérieurement formulés par le philosophe d'Abdère. « Démocrite, dit Diogène de Laërte, regarde le bonheur comme la fin de » l'homme, et ce bonheur, il ne le confond pas avec le » plaisir, ainsi que quelques-uns l'ont faussement inter- » prété, mais il le place dans le calme parfait et inaltérable de l'ame que ne trouble ni la crainte, ni la » superstition, ni aucune autre inquiétude, et il donne à » cet état de l'ame le nom de bien-être, et plusieurs » autres noms analogues. » Voilà ce qu'on lit dans Diogène de Laërte à l'article Démocrite. Nous le demandons, n'est-ce pas là littéralement et mot pour mot la morale d'Epicure?

Ainsi, des trois parties dont Epicure compose toute la philosophie, savoir, canonique, physique, éthique, il n'en est aucune qu'il n'ait empruntée à l'école abdéritaine. Le véritable maître d'Epicure, c'est Démocrite. Et pourtant le nom d'Epicure a prévalu sur celui de Démocrite, et la gloire du disciple a effacé celle du maître. C'est que Epicure a répandu dans un très-grand nombre d'écrits une doctrine qui au temps de Démocrite n'avait probablement obtenu que peu de publicité. Les théories qu'avait professées Démocrite dans un coin de la Thrace, en présence d'un petit nombre de disciples, Epicure les publie et les développe sur un théâtre bien autrement

vaste, à Athènes, devenue depuis Anaxagore et Socrate la métropole de la philosophie, et devant tout un peuple chez qui les enseignements de Socrate, de Platon et d'Aristote avaient répandu et singulièrement propagé le goût de la science. Démocrite est donc supérieur à Epicure de toute la supériorité de l'originalité sur l'imitation; mais Epicure eut l'avantage inappréciable d'apparaître sur un théâtre plus grand, à une époque plus favorable, et voilà ce qui explique pourquoi la célébrité du disciple a éclipsé celle du maitre. Après cet hommage rendu à l'originalité de Démocrite, il est juste de reconnaître qu'Epicure a tiré des principes abdéritains toutes les conséquences et toutes les applications qu'ils recélaient, et que si le mérite de l'invention lui manque, on ne saurait lui refuser celui de la réhabilitation; car ce fut lui qui tira la philosophie atomistique du sommeil où elle était ensevelie depuis plusieurs siècles, et qui ramena vers elle l'attention que les enseignements de Socrate, de Platon, d'Aristote, en avaient détournée au profit d'autres doctrines. Aussi, si Démocrite fut l'inventeur de la doctrine atomistique en physique et de la doctrine de l'intérêt en morale, ce fut Epicure qui les popularisa. Et cette tâche, il l'entreprit avec ardeur et persévérance, puisqu'au rapport de Diogène de Laërte, nul philosophe, pas même Aristote, n'a autant écrit qu'Epicure; ajoutons

qu'il l'accomplit avec succès, puisque, indépendamment de ses nombreux sectateurs en Grèce, sa philosophie compta plus tard des partisans à Rome, entre autres Lucrèce, à qui elle inspira le magnifique poème : *De natura rerum*, et même dans notre âge moderne Gassendi, qui après plus de dix-huit siècles ressuscita l'épicurisme comme d'autres avaient ressuscité le platonisme et l'aristotélisme. Et il fallait que le nom d'Epicure fût bien grand, et son autorité bien imposante aux yeux de ses disciples, pour que sa doctrine se maintînt entre leurs mains dans son intégrité primitive, phénomène rare et presque sans exemple dans l'histoire de la philosophie, qui nous montre les autres systèmes sujets à des variations perpétuelles du maître aux disciples immédiats et de ceux-ci aux disciples postérieurs. Nous ne voulons pour preuve de la profonde vénération des disciples d'Epicure pour leur maître, et de leur pieuse fidélité à ses dogmes, que l'invocation de Lucrèce au début de son troisième chant sur la nature des choses :

E tenebris tantis tam clarum extollere lumen
Qui primus potuisti, illustrans commoda vitæ,
Te sequor, o graiæ gentis decus, inque tuis nunc
Fixa pedum pono pressis vestigia signis.
. . . . . .
Tu pater, et rerum inventor; tu patria nobis

Suppeditas præcepta; tuisque ex, inclute, chartis,
Floriferis ut apes in saltibus omnia limant,
Omnia nos itidem depascimur aurea dicta,
Aurea, perpetua semper dignissima vita.

Encore une fois, il n'est donné qu'au génie d'inspirer un si éloquent enthousiasme, et il faut avouer qu'auprès d'un si magnifique tribut d'éloges, on trouve bien froide et bien insignifiante l'ironie qu'un autre Romain, contemporain de Lucrèce, prend à tâche de déverser sur Epicure, qu'il semble avoir choisi entre tous les philosophes grecs comme butte à sa critique aussi souvent dépourvue de de bon goût que d'étendue et de justesse. Ouvrons les *Tusculanes*, le traité *De la nature des dieux*, le traité *De la divination*, et partout nous trouverons Epicure traduit au tribunal de l'orateur romain, et souvent condamné sur des citations travesties et dépouillées de leur véritable sens par la transposition qu'on leur a fait subir et par l'isolement où elles se trouvent de toutes les idées propres à les justifier et à les expliquer. Nous ne voulons pas dire qu'il n'y ait beaucoup d'erreurs à relever dans la philosophie d'Epicure; mais quelle qu'elle soit, avec ses mérites et ses défauts, cette philosophie présente un ensemble imposant et qui demande à être autrement jugé que par la perfide tactique et les idées étroites de

Cicéron. Disons toute notre pensée : Cicéron n'était pas fait pour comprendre Epicure. Cicéron est un esprit élégant, orné, judicieux même, tant qu'il ne s'agit que de choses de médiocre portée ; mais en dehors des intérêts vulgairement pratiques et dans une sphère plus élevée la pensée de Cicéron défaille, et son génie manque de puissance pour étreindre et combattre ce vigoureux esprit qui avait entrepris de dire le dernier mot de toutes choses : la fin de l'homme, et l'origine des mondes. Peut-être aussi le peu de bienveillance de Cicéron envers Lucrèce contribua-t-il, indépendamment de cette première cause, à rendre Cicéron injuste envers le philosophe grec. Son dépit contre le disciple rejaillit jusques sur le maître, et chacun de ses coups est peut-être moins adressé à Epicure qu'à Lucrèce.

Pour résumer en deux mots nos réflexions sur le caractère de la philosophie épicurienne, trois parties sont à distinguer dans cette doctrine : la canonique, la physique, l'éthique, mais non pas toutes trois importantes au même titre. Dans la philosophie d'Epicure comme dans celle de Zénon, la partie prédominante est la morale ; car Epicure dit explicitement que la connaissance des lois de la nature est nécessaire à l'homme pour vivre heureux et exempt de troubles, et par là il subordonne la physique à la morale. Quant à la canonique, elle est le

point de départ, le fondement de toute philosophie, puisqu'elle est appelée à poser la règle (κανῶν) de tous nos jugements. Or, nous avons essayé au début de cet article de faire ressortir toute l'insuffisance de la règle posée par Epicure lorsqu'il établit en principe que tous nos jugements sont vrais ou faux suivant qu'ils répondent ou non aux perceptions sensibles. Cette règle ne serait applicable qu'à une classe unique de nos jugements, ceux-là seulement qui se basent sur des données sensibles; quant à ceux qui s'appuient sur des données psychologiques et rationnelles, on ne saurait légitimement les plier à cette règle, à moins de dire avec Epicure que ces deux dernières classes de jugements se ramènent en dernière analyse à des perceptions sensibles, ce qui serait évidemment faux, puisque toutes les subtilités imaginables ne feront jamais sortir de la sensation l'idée de ma volonté personnelle, ni l'idée qui est en moi des vérités premières de la métaphysique ou de la morale. Et non-seulement le *criterium* proposé par Epicure n'en saurait être un pour les jugements de la nature de ceux que nous mentionnons ici; mais, à parler rigoureusement, il n'est pas même applicable à ceux de nos jugements qui se basent sur des données sensibles, et nous sommes conduits ainsi à retirer la concession que nous faisions tout à l'heure. En effet, ces données sensibles qui servent de

base aux jugements de cette espèce, en vertu de quoi ont-elles accès dans l'esprit ? Evidemment au moyen de la sensation. Or, rien de plus faux, de plus imaginaire, de plus contraire aux faits observables que la théorie de la sensation suivant Epicure, lorsqu'il vient dire que nous ne sentons qu'en vertu du contact opéré entre nos organes et certaines images détachées des corps (εἰδῶλα). Et en supposant même que la sensation se produise de cette manière, rien, ainsi qu'il a été démontré déjà, ne nous garantirait, dans cette hypothèse, la légitimité de nos perceptions extérieures. La théorie d'Epicure pêche donc par la base, et la base venant à manquer, tout s'écroule. Non-seulement il ne reste plus de *criterium* applicable aux jugements fondés sur des données psychologiques et rationnelles, mais il n'en existe même plus pour ceux d'entre nos jugements qui s'appuient sur des perceptions sensibles.

Voilà pour la canonique. Dans la physique, plusieurs erreurs de détails qui appartenaient tout autant à l'époque d'Epicure qu'à lui-même, et à côté de ces erreurs plusieurs vérités plutôt devinées par anticipation que rigoureusement démontrées par Epicure. Quant à la base de cette physique, savoir la doctrine atomistique, d'accord en cela avec la science moderne, nous ne saurions nous refuser à adopter l'hypothèse des molécules

intégrantes, principes élémentaires des corps simples, lesquels, à leur tour, constituent par leur combinaison des agrégats matériels ou corps composés; et ces molécules élémentaires intégrantes, principes des corps simples, sont précisément les *atomes* d'Epicure, exerçant les uns sur les autres une action qui s'opère, non par contact mutuel, mais à distance, ainsi que l'ont démontré les théories modernes qui sont venues après deux mille ans confirmer et légitimer par des procédés scientifiques ce que le génie d'Epicure, par une illumination toute intuitive, avait entrevu et deviné. Mais d'autre part, lors même que nous accorderions à Epicure l'éternité de ces atomes, nous ne saurions nous expliquer par le simple mouvement de déclinaison, qu'il leur prête d'ailleurs sans aucune preuve, l'ordre et l'harmonie de cet univers, et la raison nous amènerait toujours irrésistiblement a croire que cet admirable arrangement n'a pu s'opérer et se conserver que par l'intervention incessante d'une intelligence providentielle.

Enfin, pour ce qui concerne l'éthique d'Epicure, si elle ne possède pas l'excellence de la morale platonicienne ou stoïcienne, elle ne participe pas non plus du caractère de dégradation de celle d'Aristippe. « Tous les êtres » vivants, dit Epicure, recherchent le bien-être dès leur » naissance et fuient la peine, » et sur cette base il fonde

sa morale du bien-être. A merveille pour les êtres vivant en dehors de l'humanité. Oui, pour ces êtres les choses se passent comme le proclame Epicure; mais il n'en va pas ainsi de l'humanité, dont la destinée ne saurait être assimilée à celle des espèces inférieures. L'homme se distingue du reste des êtres vivants en ce qu'il jouit de la puissance d'étendre ses regards au-delà de la sphère étroite du *moi*, et d'apercevoir à côté de son bien-être particulier le bien général auquel sa raison lui impose l'obligation de concourir. Epicure a donc mutilé l'homme en l'assimilant en ceci au reste des êtres vivants; il a méconnu et négligé un élément essentiel de la conscience humaine, savoir, la raison morale, la conception de l'ordre universel, et l'obligation où l'homme se sent de concourir pour sa part à cet ordre. Ce n'est pas que nous prétendions nier l'existence de l'intérêt personnel et du bien-être comme motifs d'action, car à notre tour alors nous mutilerions la conscience; mais ce que nous contestons, c'est que ce motif soit le seul, et surtout qu'il doive être érigé en principe suprême de la morale. Il ne pourrait l'être qu'à la condition de deux caractères qui lui manquent totalement, l'impérativité et la nécessité. Or, ce double caractère appartient à un autre principe moral dont le sens intime nous révèle l'existence au sein de l'esprit, et ce principe nécessaire, impératif, c'est le devoir, l'obli-

gation d'accomplir ce qui est juste, l'acquiescement à l'ordre universel, en un mot la vertu, non pas dans une vue intéressée comme le conseille Epicure, mais étant écartée toute considération du profit qui peut en résulter pour nous-mêmes. Voilà la vraie morale, celle que prêchaient Socrate, Platon, Zénon, celle qui est écrite dans la raison de chacun de nous en caractères indélébiles, mais que chacun de nous aussi n'enfreint que trop fréquemment, distraits que nous sommes de l'accomplissement sérieux du devoir par les suggestions de l'intérêt ou les conseils de la passion. Aussi, à l'exception de quelques natures rares chez qui la voix seule du devoir se fait écouter, et dont l'humanité fait ses saints et ses héros, quand toutefois elle ne persécute pas en eux un puritanisme qui l'offusque, à part, dis-je, ces natures privilégiées, le vulgaire des hommes réalise dans la pratique une sorte de conciliation entre la morale abjecte du plaisir, la morale prudente de l'intérêt et la morale sublime du devoir. C'est là un fait qu'il faut reconnaître et dont il ne faut pas trop gémir, car il résulte inévitablement de l'imperfection de notre nature ; trop heureux si, au sein de la grande masse humaine le devoir n'était trop souvent sacrifié à l'intérêt ou au penchant, et si, à défaut de la maxime stoïcienne, ζῆν ὁμολογουμένως λόγῳ, *vivre conformément à l'ordre*, qu'il n'est donné à per-

sonne peut-être de réaliser dans toute son intégrité, chacun de nous au moins savait, en la plupart de ses actes, se conformer à cette autre maxime plus appropriée à notre faiblesse : se laisser guider par le penchant en tout ce qui ne blesse pas l'intérêt, et par l'intérêt en tout ce qui ne porte pas atteinte au devoir.

Epicure eut un grand nombre de disciples, parmi lesquels Métrodore, dont il donna le nom à cinq de ses livres; Timocrate, à qui il dédia son livre intitulé : *Opinions sur les passions;* Colotès, contre lequel est dirigé un traité de Plutarque; Polyænus, Leonteus et sa femme Thémista, puis un autre Métrodore de Stratonice, qui passa ensuite à l'académie et suivit le parti de Carnéade; puis la courtisane Léontium, qui, au rapport de Théodote dans son quatrième livre contre Epicure, fut également aimée de Métrodore. Viennent ensuite Hermachus de Mitylène (270 avant J. C.), et plus tard Polystrate, Dionysius, Basilides, Apollodore, Zénon de Sidon, Diogène de Tarse, Diogène de Séleucie, Phèdre et Philodème de Gadara. La secte épicurienne subsista long-temps sans éprouver de modifications importantes; nous avons dit la raison de cette fixité. C'est pourquoi nos réflexions sur Epicure concernent aussi ses disciples, et le jugement que nous avons essayé de porter sur la doctrine du maître s'applique également à l'école tout entière.

NOTES.

(*a*) Il est probable que Thalès ne dut qu'à ses seules recherches ses connaissances en astronomie, et la prédiction qu'il fit aux Ioniens de l'éclipse qui sépara les armées des Lydiens et des Mèdes. Veidler a prétendu que s'il fit cette prédiction, ce ne put être que sur quelque cycle lunaire qu'il tenait des Egyptiens, car, dit-il, sa vie entière n'aurait pas suffi pour observer et connaître les mouvements du soleil et de la lune dans la précision nécessaire au calcul des éclipses. Cette objection ne prouve pas du tout que la prédiction de Thalès dût être nécessairement postérieure à son voyage en Egypte, et ne saurait prévaloir sur le texte de Jamblique et de Plutarque. Tout ce qu'il peut résulter de vrai de l'opinion de Veidler, c'est que dès avant Thalès quelques traditions astronomiques étaient venues d'Egypte en Ionie, et que Thalès sut mieux que ses devanciers et ses contemporains se servir des données que l'Ionie tenait de l'Egypte; que ces données d'ailleurs fussent des cycles lunaires ou des tables astronomiques ou autres notions du même genre. Et ce qui confirme notre opinion, c'est que si Thalès avait emprunté aux prêtres d'Egypte sa prédiction, cette prédiction eût dû être bien plus précise, car la science astronomique était déjà fort ancienne en Egypte et avait fait de grands progrès. Or, nous voyons au contraire avec la plus lumineuse évidence que cette prédiction fut loin d'être précise, et qu'on peut la dire en quelque sorte hasardée. Voici le passage même d'Hérodote: « Le » combat étant engagé, la nuit prit tout à coup la place du jour. » Ce changement du jour en nuit avait été prédit aux Ioniens par » Thalès, *qui avait fixé pour terme à ce phénomène l'année où* » *il arriva effectivement.* » Cette prédiction, renfermée dans de

pareilles bornes, ne suppose que des connaissances grossières. Et le passage d'Hérodote que nous venons de citer semble annoncer que du temps de cet historien le nom d'*éclipse* n'était pas connu; ce qui prouve encore que les connaissances astronomiques de l'Egypte n'avaient que très-faiblement pénétré en Ionie, et que Thalès et ses successeurs avaient procédé en cette matière plutôt par conjecture que par des connaissances sérieuses et approfondies. (Bailly, *Histoire de l'astronomie ancienne.*)

(*b*) On attribue à Anaximandre les premières cartes géographiques. Mais il s'agirait de savoir si c'est réellement une invention qui appartienne à Anaximandre, ou s'il eut connaissance des copies des cartes égyptiennes, bien antérieures à lui puisqu'elles furent dressées sous Sésostris, c'est-à-dire vers l'an 1570 avant notre ère, suivant les calculs de Fréret (*Déf. de la chronol.*, p. 242 — 243). C'est Apollonius de Rhodes qui nous fournit ce fait dans son poème des Argonautes (ch. 4, v. 272), où il dit que la diversité des chemins, les limites de la terre et de la mer avaient été marquées sur des colonnes dans la ville d'Æa, en Colchide par un conquérant égyptien. Or, ce conquérant égyptien c'était évidemment Sésostris, qui, dans sa grande expédition avait en effet soumis la Colchide..... Quant à ce que Pline (lib. 2) raconte du tremblement de terre prédit par Anaximandre, et qui renversa la ville de Lacédémone, nous croyons que cette prédiction doit être mise au rang des fables populaires. Indépendamment de ce qu'une pareille prédiction est difficile, si elle n'est pas impossible, c'est que ce désastre arriva la quatrième année de la soixante-dix-septième olympiade, c'est-à-dire à une époque où Anaximandre n'aurait pas eu moins de cent quarante-et-un ans. (Bailly, *Histoire de l'astronomie ancienne.*)

(*c*) Anaximène s'occupa aussi de géographie et d'astronomie. On lui attribue d'avoir supposé la terre plate. Peut-être les cartes qu'Anaximandre avait dressées et qui donnaient à la terre l'appa-

rence d'un plan ont-elles produit cette erreur. Anaximène imagina et enseigna le premier la solidité des cieux. Plutarque (*De placit. philos.*, l. 3, cap. 10) dit qu'il les supposait de terre; c'est-à-dire d'une matière solide et dure. En effet, quand on a réfléchi sur le mouvement qui entraîne toutes les étoiles de l'orient vers l'occident en conservant leur ordre et leurs distances, on a pu penser d'abord que le ciel était une enveloppe sphérique et solide à laquelle les étoiles étaient attachées comme des clous.

Anaximène passe pour l'inventeur des cadrans solaires. Cette invention serait une suite assez naturelle de celle du gnomon qu'Anaximandre avait érigé à Lacédémone. Mais il est fort douteux que l'une et l'autre appartiennent aux philosophes grecs. Cette connaissance était très-ancienne dans l'Asie. Bérose, l'astronome chaldéen, passa dans la Grèce, il y porta le gnomon, la division du jour en douze heures, et sans doute ces cadrans dont il a été nommé ainsi l'inventeur. N'oublions pas que la plupart des découvertes attribuées aux Grecs ne sont que des connaissances communiquées. Ce qui nous paraît probable, c'est que le cadran solaire ainsi que le gnomon et la division du jour furent transportés de Babylone dans la Grèce par Bérose. La division du jour seulement fut d'abord adoptée; les deux instruments restèrent sans usage chez un peuple qui n'avait pas encore assez d'aptitude aux sciences pour s'approprier des instruments inconnus et étrangers. On les oublia, et les deux philosophes Anaximandre et Anaximène les réinventèrent de nouveau, ou en firent revivre la connaissance; et dans l'un et l'autre cas, les Grecs ne manquèrent pas de leur attribuer tout l'honneur, ou par justice ou par vanité. Jusqu'à cette époque, les Grecs, qui n'avaient point de cadrans ni d'horloges, connaissaient les divisions du jour ou les heures par l'ombre du soleil. L'heure du dîner était fixée quand l'ombre était de dix à douze pieds, etc. Les anciens avaient des esclaves dont la fonction était d'examiner l'ombre et d'avertir du moment où elle avait la longueur fixée (1).

(1) Consulter à ce sujet les *Mémoires de l'Acad. des inscript.* t. 4, p. 151.

Il paraît qu'Anaximène fut l'inventeur du cadran solaire. Cette invention tenait à celle du gnomon qui est due à Anaximandre. Saumaise (*ad Solin*) a prétendu qu'Anaximène ne pouvait être l'auteur des cadrans solaires parce que long-temps après lui, dit-on, les Grecs ne connaissaient pas encore les heures comme divisions du jour. Saumaise observe que les anciens grammairiens, les écrivains mêmes postérieurs à Alexandre, n'ont pas employé le mot *heure*, ou ne lui ont pas donné la même signification que nous lui donnons aujourd'hui. Il est vrai que chez les anciens les heures signifiaient les saisons de l'année. Il n'y en eut d'abord que trois : le printemps, l'été, l'hiver. L'automne fit la quatrième ; et quand on s'avisa de partager le jour en douze intervalles égaux, ou du moins quand on en adopta l'usage, ces intervalles furent appelés heures, c'est-à-dire les saisons du jour. Mais Saumaise n'a pas fait attention qu'il y a des écrivains antérieurs à Alexandre, tels qu'Hérodote (*Euterpe*) et Xénophon (*Memorab. in Socrat*), qui parlent de la division du jour en douze heures. Ce dernier était presque contemporain d'Anaximène. Il ne parle pas même de cette division comme d'une chose nouvelle, mais comme d'une chose universellement connue. Il est donc probable qu'elle l'était au temps d'Anaximène, et nous avons même soupçonné que Bérose, quinze ou seize siècles avant J. C., porta les cadrans dans la Grèce, qu'ils y furent oubliés et depuis réinventés. (Bailly, *Histoire de la philosophie ancienne.*)

FIN.

TABLE.

Du caractère actuel de la philosophie en France..... *page* 7
De la parole dans ses rapports avec la pensée..... 17
Du raisonnement..... 58
De la volonté, de ses caractères et de ses rapports avec la sensibilité et l'intelligence..... 97
Ecole ionienne..... 169
Epicure..... 238
Notes 311

ERRATA.

Préface, *au lieu de* 1836, *lisez :* 1837.

Page 18, *lisez :* Loin d'être hostile à la religion, la philosophie de nos jours lui emprunte...

Page 15, avant-dernière ligne, au lieu de Ποτάμιονος, *lisez :* Ποτάμωνος.

Page 146, ligne 10, *au lieu de* Ænesdème, *lisez :* Ænesidème.

Page 168, dernière ligne, *au lieu de* l'Ionie était, *lisez :* l'Ionie étant.

Page 173, ligne 8, *au lieu de* récieuses, *lisez :* précieuses.